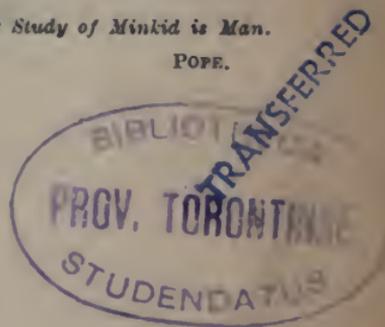
P. ANGELO ZACCHI

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. — Parte II.

# L'UOMO

## Vol. I. - LA NATURA

*The proper Study of Minkid is Man.*
Pope.

ROMA
FRANCESCO FERRARI
LIBRAIO EDITORE
2 - Via dei Cestari - 2
—
1921

# AL LETTORE

Seguendo un metodo di divulgazione filosofica, che ritengo molto adatto a soddisfare gli odierni bisogni culturali e religiosi, anche in questa seconda parte della *Filosofia della Religione*, ho procurato tenermi in un giusto mezzo tra i pesanti volumi degli specialisti e i superficiali manualetti dei facili volgarizzatori.

Pur trattando questioni vecchie, non ho mancato di prospettarle sotto le nuove forme assunte ai nostri giorni; e pur affrontando problemi altissimi, mi sono sforzato di metterli, per quanto è possibile, alla portata di tutte le persone colte, anche se profane di filosofia.

Seguace convinto dello spiritualismo cristiano tradizionale, ho cercato di renderne

esattamente il nobilissimo pensiero e l'altissimo linguaggio. Dopo la decadenza materialistica, questo spiritualismo tradizionale comincia ad essere apprezzato anche fuori delle scuole cattoliche; e più lo sarà il giorno in cui, passata l'ubriacatura neo-idealistica, succeduta a quella materialistico-positivistica, le intelligenze, fatte più serene, sapranno meglio penetrarne la profondità, ammirarne l'equilibrio, gustarne la perenne freschezza.

È per affrettare, secondo le mie forze, l'avvento di un tal giorno, che ho scritto i due volumi sull'*Uomo,* ora affidati all'attenzione e alla benevolenza del pubblico.

*Roma, Novembre 1920.*

---

# INDICE

CAPITOLO II.

**La semplicità delle attività razionali.**

(77-100).



CAPITOLO III.

**La spiritualità delle potenze razionali.**
**Prove indiziarie.**

(101-122).



CAPITOLO IV.

**La spiritualità delle potenze razionali.**
**Le operazioni dell'intelligenza.**

(123-146).

CAPITOLO VIII.

**Il libero arbitrio.**

**La prova psicologica.**



CAPITOLO IX.

**Il libero arbitrio.**

**La prova etico-giuridica e metafisica.**

### Capitolo X.

### Alcune obiezioni contro il libero arbitrio.



### Capitolo XI.

### Esistenza dell'anima.

### Capitolo XII.

## Natura dell'anima.

(379-422).



### Capitolo XIII.

## L'unione dell'anima col corpo.

(423-468).

## Capitolo XIV.

### L'uomo e il bruto.

(469-548).

*“ Parlo a coloro che non ricusano di ascoltare ; a quei figli del secolo che in mezzo al trambusto e al frastuono crescente si sentono sempre più a disagio, pieni della inquietudine di una lunga vigilia, incerti di ciò che debban credere e fare, desiderosi di vivere, senza riuscire a trovare o simulare una ragione di vivere ”.*

A. Graf, *Per una fede.*

# BIBLIOGRAFIA GENERALE

Il moltiplicare i libri non implica sempre un aumento del sapere; e possiamo applicare alla scienza dell'uomo quanto il Galilei diceva delle scienze in generale: « L'autorità dell'opinione di mille non vale per una scintilla di ragione di un solo ». Nondimeno, allo scopo di additare le sorgenti a coloro che volessero attingervi con maggiore abbondanza, di quanto non sia permesso in un lavoro di divulgazione filosofica, non mancherò d'indicare volta per volta le opere più importanti. Una copiosa bibliografia generale messa in testa al libro mi risparmierà le ripetizioni inutili.

Sarebbe stata mia intenzione separare gli autori dei quali condivido le idee da quelli che non posso approvare. Però questa divisione praticamente riesce difficilissima, accadendo spesso di trovarci d'accordo con un determinato autore in alcune dottrine e non nel loro complesso, o viceversa. Per tale motivo ho creduto bene di seguire nella bibliografia l'ordine cronologico.

PLATONE, *Fedone, Filebo, ecc.* — tr. it. Bonghi, Roma, 1892.

ARISTOTELE, *De Anima.* — Lutetiae Paris, 1889.

LUCREZIO CARO, *De rerum natura.* — Aug. Taurinorum, 1876.

TERTULLIANO, *De Anima.* — Ed. Migne, P. L.

S. AGOSTINO, *De quantitate animae.* — Ed. Migne, P. L.

AVICENNA, *De Anima.* — Venetiis, 1508.

AVERROE, *Comm. in libros Aristotelis De Anima.* — Venetiis, 1552.

ALBERTO MAGNO, *De natura et origine animae.* — Lutetiae Paris, 1890.

S. TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in libros Aristotelis De Anima;* QQ. DD. *De Anima*; *C. Gentiles* II. 46 e seg. *Summa Theol.* I, q. 75 e seg.

SUAREZ, *De Anima.* — Lutetiae Paris, 1862.
CARTESIO, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche* — tr. it. Tilgher, Laterza, Bari.
LEIBNITZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* — tr. it. Cecchi, Laterza, Bari.
J. LOCKE, *An essay concerning the human understanding.* — Oxford, 1894.
TH. HOBBES, *Human nature.* — London, 1772.
D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano* — tr. it. Prezzolini, Laterza, Bari.
— *A treatise of human nature.* — Oxford, 1888.
DE LA METTRIE, *L'homme-machine.* — Leyden, 1748.
E. KANT, *Critica della ragione pura* — tr. it. Gentile, Laterza, Bari.
— *Vorlesungen über Psychologie.* — Lpz. 1889.
G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes.* — Berlin, 1840.
A. ROSMINI, *Psicologia.* — 1887.
C. L. BÜCHNER, *Natur und Geist.* — Lpz. 1867.
J. MOLESCHOTT, *Kreislauf des Lebens.* — Mainz, 1885.
K. VOGT, *Leçons sur l'homms* — tr. fr. Moulinié.
H. SPENCER, *The principles of psychology.* — London, 1881.
W. K. CLIFFORD, *Lectures and Essays.* — London, 1886.
H. LOTZE, *Medicinische Psgchologie.* — Lpz. 1896.
— *Metaphysik.* — Lpz. 1841.
G. LACHELIER, *Psicologia e metafisica* — tr. it. De Ruggiero, Laterza, Bari.
H. TAINE, *De l'intelligence.*
A. BAIN, *The senses and the intellect.* — 1894.
— *Mind and Body.* — N. Jork 1889.
G. J. ROMANES, *Mind, matter and monism.* — London, 1895.
R. ARDIGÒ, *La psicologia come scienza positiva.* — Vol. I, op. filos, 1908.
— *La ragione.* — Vol. VII.
G. SERGI, *L'origine dei fenomeni psichici.* — Edit. Bocca.
— *La Psiche nei fenomeni della vita.* — Edit. Bocca.
TH. FECHNER, *Elemente der Psychophysik.* — Lpz. 1860.
G. T. LADD, *Philosophy of mind.* — N. York, 1895.
— *Philosopy of knowledge.* — N. York, 1897.
W. WUNDT. *Vorlesungen über Menschen und Tierseeie.* — Lpz. 1897.

J. Sully, *The uman mind.* — 1892.
F. Masci, *Coscienza, volontà, libertà.* — Lanciano, 1884.
T. Vignoli, *Peregrinazioni psicologiche.* — Milano, 1895.
Ch. Richet, *L'homme et l'intelligenee.* — Paris, 1884.
A. Fouillée, *Psyochologie des idées-forces.* — 1894.
G. H. Lewes, *Problems of life and mind.* — London, 1879.
M. Liberatore, *Dell'uomo.* — Roma, 1875.
De la Bouillerie, *L'homme.* — Bordeaux, 1879.
J. Gardair, *Corps et âme.* — Paris, 1892.
A. Binet, *Ame et corps.* — Paris, 1905.
Guibert, *L'àme de l'homme.* — Paris, 1899.
O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie.* — Lpz. 1895.
M. Baldwin *Dictionary of philosophy and psychology.* — N. York, Macmillan.
— *L'intelligenza* — tr. it. Villa, Edit. Bocca.
J. Maxwell, *Les phénomènes psychiques* — tr. fr. Alcan, 1909.
M. Arnaiz, *Los fenomenos psicologicos.* — Madrid, 1903.
E. Haeckel, *Die Lebenswunder.* — Stuttgart, 1904.
A. Farges, *Il cervello, l'anima e le facoltà* — tr. it. Monaci, Siena, 1892.
Th Coconnier, *L'àme humaine.* — Paris, 1890.
Fr. Hedde, *De Anima.* — Paris, Gabalda.
A. Olten, *Das Reich des Geistes und des Stoffes.* — Wien, 1899.
R. Eucken, *Einführung in eine Philosophie des geisteslebens.* — Lpz. 1908.
C. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele.* — Mainz, 1899.
— *L'uomo* — tr. it. Bongioanni. Torino, 1913.
E. Meumann, *Intelligenz und Wille.* — Lpz. 1918.
F. De Sarlo, *Psicologia e filosofia.* — Firenze, 1918.
Th. Lipps, *Von Fühlen, Wollen und Denken.* — Lpz. 1905.
C. Stumpf, *Leib und Seele.* — Münich, 1896.
W. Mac Dougall, *Mind and body.* — London, 1918.
R. Eisler, *Leib und Seele.* — Lpz. 1906.
— *Das Wirken der Seele.* — Lpz. 1909
L. Busse, *Geist und Körper.* — Lpz. 1903.
J. J. Van Biervliet, *Causeries psychologiques.* — Alcan, Paris.
B. Varisco, *Conosci te stesso,* — Milano, 1912.
Bechterew, *L'activié psychique et la vie.* — Paris, 1902.
— *Psychologie objective* — tr. fr. Paris, 1913.
H. Höffding, *La pensée humaine* — tr. fr. Alcan, Paris.

S. Royce, *The world and the individual.* — N. York. 1900.
H. Bergson, *Èvolution créatrice.* — Alcan, Paris.
— *Matière et memoire.* — Alcan, 1910.
— *L'energie spirituelle.* — Alcan, 1919.

A tutte queste opere si debbono aggiungere i trattati di psicologia razionale o sperimentale, che oggi non si contano più.

Ricordo quelli degli Scolastici Zigliara, Hugon, Pesch, Boedder, De Maria, Orti y Lara, Monaco, Mercier, Gutberlet, Maher, De la Vaissière ecc.; quelli di Geyser, Baudin, Rabier, Morando, Renouvier, Janet, Richet, Ribot, Ladd, Wundt, Külpe, James, Höffding, Ebbinghaus, Baldwin, Myers, Ward, Münsterberg, Sully, Stout, Lipps, Royce, Titchner, Höfler, Jodl, Rehmke, Jerusalem, Ziehen, Baker, Malapert, Witasek, D'Alfonso, Baratono, Brofferio, Marchesini, Faggi, Aliotta, Pfänder, Natorp, Dürr, Calkins, Major, Pillsbury, ecc.

Quando nel corso di questo lavoro si citeranno opere già indicate nella bibliografia generale, o in quelle particolari, che verranno premesse ai singoli capitoli, ometterò per brevità il luogo e la data della loro pubblicazione.

# INTRODUZIONE

γνῶθι σεαυτόν.
*Conosci te stesso.*
SOCRATE.

## BIBLIOGRAFIA

H. MÜNSTERBERG, *Aufgabe und Methode der Psychologie.* — Lpz. 1891.

A. BINET, *Introduction à la psichologie expérimentale.* — Paris, 1894.

G. DE RUGGIERO, *La Filosofia contemporanea.* — Bari, 1912.

D. MERCIER, *Le origini della psicologia contemporanea* — tr. it., Roma, 1910.

H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie.* — Gotha, 1884.

C. GUTBERLET, *Psychophysik.* — Mainz, 1905.

A. ALIOTTA, *La reazione idealistica contro la scienza.* — Palermo, 1912.

— *La misura in psicologia sperimentale.* — Firenze, 1905.

VAN BIERVLIET, *Évolution de la psychologie au XIX siècle.* — Paris, 1906.

M. DESSOIR, *Geschichte der neueren Psychologie.* — 1910.

W. WUNDT, *Einführung in die Psychologie.* — Lpz. 1911.

N. KOSTILEFF, *La Crise de la psychologie expérimentale.* — Paris, 1911.

G. VILLA, *La psicologia contemporanea.* — Torino, 1911.

A. GEMELLI, *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale.* — Firenze, 1913.

A. Rey, *Les sciences philosophiques, leur état actuel.* — Paris, 1908.
K. O. Beetz. *Geschichte der Psychologie.* — Osterwieck, 1913.
J. Geyser. *Grundlegung der empir. Psychologie.* — Bonn, 1905.
G. Allievo, *La psicologia filosofica di fronte alla psicologia fenomenista.* — Torino, Att. accad. scienze: Vol. XI.
F. De Sarlo. *Il pensiero moderno.* — Palermo, 1904.

---

## 1. La filosofia della religione e lo studio dell'uomo.

La filosofia della religione non si limita alla conoscenza di Dio; abbraccia pure quella dell'uomo. Dalle altezze della divinità essa scende nelle misteriose profondità del nostro essere. La conoscenza di noi medesimi infatti non è soltanto utilissima a meglio accertare l'esistenza e la natura della causa suprema, che in noi ha lasciato i segni più sicuri della sua realtà e le tracce più luminose della sua perfezione; essa è ancora indispensabile per stabilire i fondamenti stessi della religione. Non si può parlare di rapporti e di vincoli religiosi, se non si conoscono perfettamente ambedue gli estremi tra i quali essi passano. Non si può parlare di doveri e di obblighi verso Dio, se prima non si prova che siamo realmente dipendenti da lui; se prima non si determina il valore e la portata di questa dipendenza; se prima non si dimostra che siamo in grado di sicuramente conoscerla, in grado di liberamente accettarla e professarla nella nostra condotta. E per tutto ciò evidentemente è necessario conoscere chi siamo, donde

veniamo, dove andiamo; è necessario conoscere la nostra natura, la nostra origine, i nostri supremi destini.

Da questo altissimo punto di vista lo studio dell'uomo non ci apparisce più come un vano esercizio destinato a soddisfare una non meno vana curiosità, ma come un bisogno intimo e nobilissimo dello spirito, che anela a decifrare l'enigma della vita e ad afferrare il perchè delle sue lotte e de' suoi sacrifizi. Non ci apparisce più come uno sforzo puramente speculativo, senza addentellati con la vita vera, con la vita vissuta; ma come il nobile tentativo di mantenere il posto che ci spetta nella gerarchia degli esseri, e di dare sane e feconde direttive alla nostra attività.

Dalla soluzione de' grandi problemi relativi all'uomo dipende tutto l'indirizzo della nostra vita. Questo indirizzo non può essere lo stesso, se ci crediamo simili ai bruti, o fatti invece « per seguir virtute e conoscenza »; se ci crediamo assolutamente autonomi, o se invece riconosciamo in Dio la ragione ultima della nostra esistenza e di tutti i beni che l'arricchiscono; se crediamo la nostra storia racchiusa negli angusti confini del tempo, o se invece scorgiamo nella morte fisiologica l'inizio di una vita nuova e senza confini, nella quale raccoglieremo i frutti del buono o del cattivo seme sparso sull'arido suolo della terra. A seconda delle varie soluzioni che noi diamo ai predetti problemi, il nostro orizzonte si allarga o si restringe, le nostre aspirazioni s'indirizzano verso l'alto o verso il basso, e la nostra esistenza si nobilita o si avvilisce. Alla conoscenza di noi stessi è subordinata tutta la nostra condotta morale e religiosa, il trionfo o la sconfitta de' più nobili ideali, e quindi la sorte stessa degl'individui e dei popoli.

Sono questi nessi intimi con l'orientamento della nostra condotta, che fanno de' problemi in parola i problemi per eccellenza del pensiero e della vita, i problemi più assillanti e tormentosi, sempre vecchi e sempre nuovi, che mai scompariscono totalmente dal nostro sguardo, mai cessano di battere alla porta della nostra intelligenza e del nostro cuore.

I problemi della esistenza e della natura dell'anima, della esistenza e della estensione della libertà, delle nostre origini e de' nostri supremi destini, sotto gli aspetti più varî e le forme più diverse, s'impongono, più o meno vivamente, ad ogni uomo capace di riflettere e ragionare. S'impongono ai giovani che, baldi e pieni di speranze, si affacciano per la prima volta alla scena tumultuosa del mondo, come ai vecchi che, stanchi e sfiduciati, sentono vicina l'ora in cui dovranno abbandonarla per sempre. S'impongono ai semplici, che si trovano soli con la loro ingenuità dinanzi agli enigmi dell'universo (1), come ai dotti, che al lume della scienza ne comprendono meglio gli aspetti misteriosi e gli abissi insondabili. S'impongono a quelli che hanno soltanto la responsabilità delle proprie azioni, come a quelli che, educatori, legislatori e giudici, hanno ancora la terribile responsabilità di formare de' buoni cittadini, di saperli guidare sulla via della virtù, di premiarne o punirne la condotta secondo le sacre norme della giustizia.

Chi li dimentica o li disprezza nei giorni della gioia

---

(1) Casalis in un libro intorno ai Basutos racconta che un indigeno gli assicurava di aver pianto, perchè non sapeva di dove veniva, nè dove andava. Citato da NAVILLE, *La définition de la philosophie*. Paris, 1894, p. 242.

e della prosperità, li ritrova terribili e imperiosi nei giorni del dolore e della sventura. « Deridete pure la filosofia, scrive con impeto di convinzione Antonio Aliotta, e rassegnatevi a vivere inconsapevolmente trascinati dal flusso delle cose; ma quando la prima sventura farà sgorgare una lagrima dai vostri occhi, quando nell'ultimo addio di una persona cara, sentirete un singulto strozzare il vostro respiro, all'estrema soglia della vita vi si schiuderà davanti la notte tenebrosa, tutta piena di misteri; e quella domanda, che avevate respinta come un rompicapo inutile, si presenterà con la sua implacabile ansia alla vostra coscienza » (1).

Dinanzi a problemi così importanti e vitali non è possibile restare indifferenti, e in qualche modo bisogna risolverli. Come non si può restare in una perpetua neutralità di fronte alle varie forme della nostra condotta, così non si può restare in una perpetua neutralità di fronte alle varie soluzioni dei problemi della vita, che questa condotta ispirano e dirigono. Non è dunque a meravigliarsi che tali problemi fino dalla più remota antichità siano stati oggetto di studio indefesso e di appassionate discussioni, e che verso di essi si appuntassero gli sguardi delle anime più nobili come gli sforzi degli ingegni più potenti. Il γνῶθι σεαυτόν = conosci te stesso — scolpito sul frontone del tempio di Delfo, costituiva secondo Socrate la sintesi di tutta la sapienza umana (2). E il grande dottore cristiano Agostino d'Ippona, ripetendo e integrando il pensiero socratico, esclamava: « Bramo conoscere Dio e l'anima,

(1) *La vita del pensiero.* Napoli, Perrella. Introduzione.
(2) Senofonte. *Mem.* IV, 2.

e niente più... O Dio immutabile, fa che io conosca me e conosca te (1).

Non è neppure a meravigliarsi che, dopo lunghi anni di ostracismo, i problemi psicologici ritornino oggi ad occupare nelle feconde lotte del pensiero il posto eminente che loro spetta, e gli studiosi riaprano finalmente quella finestra dell'introspezione, che il positivismo con A. Comte aveva preteso chiusa per sempre, Ormai non vi è più un pensatore serio e coscienzioso, il quale non riconosca, che « una larga, estesa ed esatta conoscenza delle pieghe più riposte dell'anima nostra può divenire una delle forze sociali più potenti ed una delle leve del progresso individuale e collettivo (2) ».

## 2. Come dobbiamo studiare noi stessi. L'accertamento dei fatti.

Ma se la conoscenza di noi medesimi è tanto nobile ed alta, tanto utile e necessaria, come arriviamo ad ottenerla? Come perveniamo a sapere chi siamo, donde veniamo e dove andiamo?

Di questi tre problemi il più importante è il primo, e alla soluzione di esso è strettamente connessa quella degli altri due; chè l'origine e il fine di una cosa sono sempre proporzionati alle esigenze della sua natura. Dal primo quindi dobbiamo prendere le mosse; è su di esso che dobbiamo insistere in modo tutto speciale.

Il problema però, come provano anche le innumerevoli soluzioni che se ne danno, è sommamente difficile

(1) *Soliloq.* I, 2; II, 4.

(2) De Sarlo, *Psicologia e filosofia*. Vol. I, p. 48.

ed arduo. La natura intima delle cose sfugge alla nostra conoscenza immediata. Si tratti di un prodotto dell'arte o di un prodotto della natura, di un corpo anorganico o di un vivente, di una pianta o di un animale, si arriva all'essenza solo a traverso le proprietà e le operazioni che da essa sgorgano ed emanano (1). La natura umana non sfugge a questa legge generale. Ravvolta in veli impenetrabili alla nostra visione diretta, non può essere raggiunta e conquistata che mediatamente, coll'aiuto di quelle potenti irradiazioni di bellezza e di forza, che lascia trasparire di fuori. Su questo punto l'accordo delle grandi scuole filosofiche è perfetto. Il dissenso comincia allorchè si tratta di determinare, sia le operazioni su cui deve arrestarsi la nostra attenzione, sia il modo di studiarle.

Ecco il metodo logico e semplice che credo seguire, come il più conforme al buon senso e il più consono alla sana tradizione filosofica.

L'uomo ben a ragione fu definito un *microcosmo* (2), perocchè compendia e sintetizza in se stesso tutte le perfezioni, che vediamo disperse negli esseri dell'universo sensibile. Come tutti i corpi anorganici, esso è dotato di energie meccaniche, fisiche e chimiche; come tutte le piante si nutrisce, si sviluppa e si riproduce: come tutti gli animali sente, appetisce e si muove; come nessun'altra creatura sensibile si eleva fino ad

(1) « Nessuna cosa può essere perfettamente conosciuta, se prima non se ne conosce l'operazione. Il modo e la qualità dell'operazione ci permettono di determinare l'estensione e la qualità del potere. Il potere poi manifesta la natura della cosa perocchè tutte le cose operano conformemente alle esigenze della loro natura ». Così S. TOM, *Cont. gentes*, II, 1.

(2) GIOVANNI DAMASCENO, *De fide ortodoxa*, Lib. II.

un mondo immateriale, conosce ed ama il vero, il bello, il buono.

Per una conoscenza piena ed intiera dell'uomo è necessario percorrere tutta la scala di queste sue perfezioni; è necessario studiare tutte le forme della sua molteplice attività. E perchè un tale studio sia perfetto e immune da errori, non basta concentrare l'attenzione, unicamente sulla nostra persona; bisogna pure guardare intorno a noi. Non siamo soli nel mondo. Come noi, altri innumerevoli viventi diffondono sulla terra, nelle profondità dei mari, nelle altezze dell'aria i loro fremiti e i loro palpiti. Come noi milioni e milioni di nostri simili pensano e amano, lottano e sperano, gioiscono e soffrono. E' con lo studio comparato delle operazioni degli altri viventi e principalmente degli altri uomini nelle loro diverse condizioni di sviluppo fisico, morale, intellettuale e culturale, che dobbiamo chiarire, correggere, od integrare la nostra esperienza individuale, ed essere così in grado di determinare ciò che in noi è comune o specifico, secondario o principale, accidentale o essenziale.

Ma se tutte le operazioni umane devono essere oggetto del nostro studio, non tutte devono esserlo in uguale misura. Ai fini della conoscenza filosofica dell'uomo non tutte le manifestazioni dell'attività umana hanno la stessa importanza. Per conoscere che cosa è l'uomo non bisogna arrestarsi esclusivamente, e neppure principalmente, all'esame dei fenomeni fisici, chimici o biologici, che abbiamo comuni con i corpi anorganici od organici. Da questi bisogna risalire ai fatti psichici attestati dalla coscienza. E tra questi ultimi è sopratutto sui fatti razionali o mentali che dobbiamo insistere,

come quelli che ci fanno veramente uomini e ci distinguono da tutti gli altri viventi del mondo sensibile.

Come è facile comprendere, la via che dobbiamo battere nell'accertamento dei dati positivi di fatto è quella dell'esperienza. Questa poi è di due sorta: interna ed esterna.

All'esperienza interna, detta anche psicologica, o più comunemente introspezione, spettano le parti principali. Ad essa soltanto compete la conoscenza diretta dei fatti psichici — pensieri, deliberazioni, sensazioni, emozioni ecc. — che si svolgono nella sfera della coscienza. L'azione dell'esperienza interna poi è integrata da quella dell'esperienza esterna, la quale, sebbene non ci possa far cogliere direttamente i fenomeni psichici, ce li fa raggiungere indirettamente per mezzo delle manifestazioni sensibili a cui sono collegati. Tali sono l'espressione mimica, i gesti, il linguaggio, le modificazioni fisiologiche dell'organismo, nonchè tutti i prodotti letterari artistici ecc. dell'attività spirituale, che ci permettono di risalire in qualche modo alle operazioni psichiche di cui sono i segni esteriori ed i frutti. Quest'ultima via poi è l'unica possibile, quando vogliamo studiare i fenomeni psichici degli animali, dei bambini, o degli anormali.

Come in tutte le altre ricerche scientifiche anche nella presente l'osservazione ritrae un validissimo aiuto dall'esperimento, il quale consiste nella ripetizione artificiale dei fenomeni in condizioni tali, che ci permettano di studiarli con più accuratezza d'indagini e maggiore sicurezza di conclusioni.

Certamente per risolvere i problemi fondamentali della psicologia non è necessario conoscere tutti e sin-

goli i fatti che le scienze antropologiche hanno fin qui messo in luce; e bastano quelli più salienti dell'esperienza comune. E' indubitato però che per arrivare ad una conoscenza perfetta e veramente filosofica, i dati di fatto dell'osservazione volgare hanno da essere integrati da quelli della ricerca scientifica.

Va da sè poi che questa ricerca dei fatti umani, come ogni altra ricerca scientifica, ha da essere condotta, non solo con la più grande serietà e col più grande rigore, ma con la massima lealtà. Bisogna andare incontro ai fatti, liberi da prevenzioni, spogli di pregiudizi, con l'occhio limpido e la mente serena, sempre pronti ad accettarli tutti, ad accettarli integralmente, qualunque possa essere il loro significato; sia che confermino le nostre opinioni, sia che sembrino contraddirle. Alla luce di una ricerca manchevole ed imperfetta non potremmo vedere che una parte soltanto di noi; non potremmo scorgere che un uomo mutilato e deformato. Una conoscenza basata su fatti svisati e falsati anche involontariamente, manca di solidità, manca di stabilità; ed incapace di reggere alla prova di un esame rigoroso, crollerà irreparabilmente al primo violento cozzo della critica.

### 3. L'utilizzazione dei fatti.

Alla conoscenza davvero scientifica dell'uomo però non è sufficiente la nuda e semplice esposizione dei fatti, come non è sufficiente ad un edificio la nuda e semplice raccolta de' materiali con cui dovrà essere costruito. Perchè i fatti escano dal loro silenzio, perchè ci appariscano in tutto il loro valore, bisogna illuminarli coi riflessi della mente.

Bisogna avanti tutto coordinarli, paragonarli tra loro, ridurli a quelli piu semplici e più generali, e finalmente determinarne le leggi, cioè fissarne i rapporti costanti di coesistenza o successione. Nè qui deve arrestarsi il lavoro della mente nella elaborazione e nella utilizzazione scientifica de' fatti umani. Non basta conoscerne il perchè. Non basta la conoscenza delle loro cause e ragioni prossime ed immediate; dobbiamo conseguire anche quella delle loro cause e ragioni ultime. Non basta arrestarci alle apparenze del nostro io: dobbiamo pure arrivare alla sua natura intima. Non basta rimanere alla superficie del nostro essere; dobbiamo pure penetrare nei recessi più segreti e nelle profondità più oscure della sua realtà. Una scienza che s'impiglia nei fatti senza più uscirne può darci i pezzi del meraviglioso meccanismo umano; ma non riuscirà mai a montarli; non riuscirà mai a trovare la misteriosa forza che li unisce, li muove, li guida. Può darci l'immagine o il cadavere dell'uomo; non mai l'uomo vero e reale che vive, sente, conosce, ama.

Ora quando ci appassioniamo allo studio di noi stessi, non è certamente per amore di una scienza monca e superficiale, per amore di una scienza collezionatrice e catalogatrice di fatti che si arresta a mezza strada. Per soddisfare la nostra ansiosa curiosità non è sufficiente sapere che l'uomo vive, sente, pensa ed ama; non è sufficiente avere notizia delle classi nelle quali possono venire distribuite tutte le manifestazioni della vita; non è sufficiente conoscere il modo costante ed uniforme, secondo il quale tali manifestazioni si esplicano. Tutto ciò è del più alto valore; tutto ciò è sommamente utile; ma non basta. Quello che c'interes-

sa più, quello che c'interessa sopra ogni cosa — e non per vana curiosità, ma per le stesse supreme esigenze della vita — è conoscere l'intima costituzione del nostro essere, il principio vero delle nostre operazioni, la sorgente viva delle nostre energie. Quello che c'interessa sopra ogni cosa è conoscre il posto che ci spetta nell'universo; conoscere il come e il perchè della nostra esistenza. Bisogna vivere, bisogna dare alla nostra vita delle direttive determinate; e questo, come ho già detto sopra, non sarà mai possibile finchè non avremo trovata una risposta soddisfacente alle tre terribili domande: chi siamo, donde veniamo, dove andiamo.

Ora per rispondere a queste domande i fatti non hanno da essere un termine, ma solo un punto di partenza. Appoggiati ai fatti, dobbiamo, con l'aiuto de' supremi principî della ragione, salire più in alto, spingerci più oltre, penetrare più addentro. La biologia, la fisiologia, l'etnografia, la psicologia sperimentale e tutte le altre scienze positive, le quali, più o meno, si occupano dell'uomo, devono venire integrate dalla psicologia razionale. Questa soltanto è in grado di risolvere i grandi problemi metafisici, che esorbitano dalla ristretta cerchia del metodo empirico sul quale esclusivamente poggiano le scienze antropologiche positive.

## 4. Eccessi e difetti. L'apriorismo.

Il processo ora esposto — il solo che conduca ad una conoscenza perfetta di noi stessi e soddisfi le nostre più impellenti esigenze razionali — viene purtroppo abbandonato oggi da una grande parte di studiosi, i quali

se ne distaccano, tanto nella ricerca dei fatti, quanto nella loro utilizzazione (1).

Malgrado l'accentuata tendenza positiva della nostra età, non mancano neppure oggi coloro i quali non tengono nel debito conto i dati di fatto somministrati dall'osservazione e dall'esperimento, e pretendono risolvere i più grandi e vitali problemi psicologici, partendo esclusivamente dall'analisi di concetti in antecedenza accettati. Esempio tipico di questo apriorismo è il panteismo idealistico, il quale crede con Hegel che dalla natura e dall'evoluzione dialettica dell'assoluto si possa determinare la natura e il carattere dello spirito umano.

Il rimprovero di apriorismo viene spesso mosso anche alla psicologia tradizionale della Scolastica; e Toulouse, ad esempio, afferma che il carattere dominante di essa è appunto la ricerca a priori delle operazioni dello spirito (2). Si tratta evidentemente di un'affermazione erronea, basata sul pregiudizio e sull'ignoranza più imperdonabile. Nondimeno — sia detto per debito di lealtà — non di rado si è dato occasione a simile pregiudizio; chè alcuni seguaci della Scolastica — per fortuna, nè molti, nè autorevoli — trattano oggi dei problemi della psicologia razionale come se i preziosi materiali raccolti in tanti anni dalla psicologia sperimentale non esistessero affatto, e Wundt, James, Külpe e tanti altri famosi psicologi fossero dei Carneadi qualunque.

---

(1) Per una conoscenza più ampia dei metodi seguiti dalla psicologia ai nostri giorni, vedasi la bell'opera di G. Villa, *La Psicologia contemporanea*, Cap. III e V.

(2) *Technique de Psychologie expérim.* 1911.

Ora il trascurare nello studio dell'uomo il metodo empirico, e il non curarsi dell'accertamento dei dati positivi, non può non riuscire sommamente dannoso. Uno studio non appoggiato alla solida base dei fatti, deve condurre necessariamente ad una scienza fittizia e soggettiva, destituita di qualunque valore obiettivo. L'uomo visto a traverso una scienza simile non è l'uomo reale, l'uomo quale è in se stesso, bensì l'uomo della nostra finzione. E quando la mente, invece di conformarsi alla realtà, forza questa a modellarsi sulle proprie idee, abbandona il regno della verità per entrare in quello dell'arbitrio, del capriccio, dell'errore.

## 5. L'idolatria dei fatti favorita dal positivismo e dal kantismo.

La negligenza del metodo empirico e la trascuranza de' fatti non rappresentano però il lato più debole della psicologia moderna.

Il metodo empirico non è stato mai più in auge; non si è raccolta mai messe più abbondante di fatti. Tutte le manifestazioni della psiche umana sono state pazientemente analizzate, anatomizzate; tutte sono state esaminate nei loro varî aspetti, nei loro varî soggetti, nei loro varî rapporti. Da questo punto di vista i progressi sono indiscutibilmente grandissimi.

Il lato debole della psicologia moderna sta proprio nell'eccesso diametralmente opposto a quello ora deplorato. La sua colpa più grave consiste nell'abuso del metodo empirico e nell'abbandono di quello razionale; consiste nell'idolatria del fatto e nella fobia di tutto ciò che è iperempirico, metafisico.

Nell'avversione cieca, ostinata ed invincibile alla metafisica si danno la mano due delle correnti più potenti de pensiero moderno: il positivismo e il kantismo.

La filosofia positiva, secondo A. Comte, anche nella parte che studia l'uomo, non è che una fisica condotta al più alto grado di generalizzazione; essa non cerca che di ricollegare tutti i fenomeni umani agli altri fenomeni dell'universo, coll'aiuto di leggi comuni. In questa filosofia non vi è posto alcuno per lo studio dello iperempirico e dell'assoluto. « Tutte le scienze divenute positive — scrive Littré — rinunziando alla ricerca delle essenze delle cose, delle loro proprietà, delle cause prime e finali, di quanto insomma la metafisica chiama *assoluto*. La filosofia positiva loro figlia vi rinunzia anch'essa. I vecchi filosofi avrebbero creduto una chimera quella filosofia che non si occupasse dell'assoluto: oggi al contrario ci deve apparire tale quella filosofia che non è tutta quanta nel relativo... Questa è l'immensa rivoluzione mentale di A. Comte (1) ».

Lo studio dell'uomo non può e non deve andare oltre i fatti. Noi vogliamo - dice Ribot - che la psicologia, per quanto riguarda la ricerca delle essenze, come la ricerca delle cause, non si occupi, nè delle une, nè delle altre; perocchè l'uomo nulla può sapere della natura della sua anima (2).

Perfettamente d'accordo col positivismo nel negare alla nostra intelligenza la conoscenza del trascendente e dell'assoluto, si trova il kantismo, il quale ha sul pri-

---

(1) *A. Comte et la Philosophie positive*. 1864, p. 42.

(2) *Psychologie anglaise contemporaine*. Paris, Alcan. 1907. passim.

mo la precedenza del tempo, e un poco anche quella della paternità (1). Per quest'ultimo, il soggetto pensante, all'occasione delle impressioni passive della sensibilità, reagisce, applicando ai dati dell'esperienza i suoi elementi formali (intuizioni, categorie, idee). Qualunque conoscenza è sintesi di un elemento empirico e di un elemento soggettivo; e non può avere alcun valore oggettivo ed iperempirico.

Ci sfuggono dunque i numeni (le cose in sè) anche corporei; e con maggiore ragione ci sfuggono le sostanze spirituali e la realtà di Dio. Non si esclude che questo mondo trascendente esista, e che si possano dare intelligenze capaci di conoscerlo; ma per quanto ci si senta portati irresistibilmente verso di esso, resta e resterà sempre al di là e al di sopra della intelligenza umana e di qualunque altra intelligenza sottoposta alle medesime leggi. Possiamo occuparci delle nostre operazioni e delle nostre facoltà; ma è vano pretendere di raggiungere il loro presunto principio o sostrato. Possiamo dire come l'io ci apparisce, ma non come è in se stesso. I tentativi di passare dall'io, quale ci si manifesta, all'io quale è realmente, non conducono che a miseri paralogismi. Per conoscere il numeno psicologico, come tutti gli altri numeni, occorre abbandonare la ragione teorica e affidarsi alla ragione pratica.

Non è il caso di confutare i principî generali sui quali si appoggiano il kantismo e il positivismo; l'ho fatto ampiamente altrove, e non posso ripetermi (2). Mi li-

---

(1) Se, come insegna il kantismo, non possiamo conoscere l'anima in se stessa, ma solo nelle sue manifestazioni, è logico che soltanto di queste ci si debba occupare.

(2) Cf. la parte I della filosofia della religione, Dio.

mito solamente ad osservare, che uno studio inquinato dal pregiudizio antimetafisico, non può soddisfare nessuna delle nostre più legittime curiosità intorno alla natura umana. Il boicottaggio dei principî metafisici, di cui ci serviamo per risalire dagli effetti alla loro causa, dalle azioni alla loro sorgente, ci condanna alla più scoraggiante impotenza mentale. Obbligare la intelligenza alle mansioni burocratiche di collezionare e catalogare i dati di fatto, significa costringerla a rinunziare per sempre alla vera conoscenza di noi stessi.

Tutti i fanatici idolatri dei fatti non dovrebbero mai dimenticare queste sensate parole di Francesco Bacone, che costituiscono la più severa condanna di tutte le loro esagerazioni: « Tra coloro che fanno professione del sapere, ve ne sono alcuni i quali, ascoltando solo l'esperienza, non sanno che raccogliere e ammassare de' fatti: sono le *formiche* della scienza. Altri al contrario non ascoltano che la loro ragione, e fabbricano de' sistemi con le astrazioni tratte dallo spirito: sono dei *ragni*. La vera filosofia, a somiglianza dell'ape, la quale raccoglie il succo de' fiori per elaborarlo e trasformarlo, consulta e interroga la storia naturale e l'esperimento; poi interpreta ed illustra i loro dati alla luce del principî e del ragionamento. E' appunto nell'unione di questi due elementi, e nell'impiego simultaneo della esperienza e dei principî, che sta riposta la speranza della vera scienza (1) ».

Con uguale buon senso uno scienziato moderno così denunzia l'unilateralità di molti suoi colleghi: « La scienza ha avuto torto di tracciare un vallo profondo attorno al campo del suo lavoro e di proclamare ad

(1) Novum Organum, I, 95.

alta voce che al di qua sono i suoi metodi e al di là non restano che attitudini antiscientifiche. Di veramente antiscientifico non v'è che una parziale coltura, che si chiude e si rinchiude in sè medesima (1) ».

## 6. La psicologia sperimentale.

Indice eloquentissimo di questa tendenza positiva ametafisica e antimetafisica di molti studiosi moderni è l'abbandono della psicologia razionale e lo sviluppo preso dalla psicologia sperimentale, che è diventata ormai per i più la « psicologia » *simpliciter* (2).

La psicologia razionale, almeno fino a poco tempo fa, era così poco coltivata e apprezzata fuori della filosofia tradizionale, che un autore moderno poteva scrivere, sia pure esagerando, che essa ai nostri giorni ha per lo psicologo « un interesse puramente storico » (3).

All'opposto negli ultimi cinquant'anni lo studio positivo de' fenomeni psichici ha fatto progressi davvero straordinari. Questi fenomeni non sono stati studiati soltanto nei mutui rapporti che hanno tra loro (*Psicologia sperimentale* propriamente detta), ma anche in quelli che hanno con i connessi fenomeni fisici (*Psicofisica*) e biologici (*Psicofisiologia*); non solo negl'individui, ma anche nelle collettività (*Psicologia individuale, sociale delle folle*); non solo nelle condizioni normali,

(1) Antonino Anile, *La salute del pensiero*. Bari, 1917, p. X.

(2) Ora si va delineando un risveglio anche della psicologia metafisica o razionale.

(3) Ziehen, *Leitfaden der Psychologie*. Jena, 1896, p. 3.

ma anche in quelle anormali, patologiche e supernormali (*Psicologia normale, anormale, patologica* e *trascedente*); non solo allo stato statico, ma anche a quello dinamico o di sviluppo (*Psicologia genetica*); non solo nell'uomo, ma anche nelle bestie (*Psicologia animale*).

La psicologia positiva, oltre ad avere al suo attivo una ricca biblioteca, che va ogni giorno aumentando, vanta numerose riviste e numerosi laboratorî (1). Dopo quello fondato da Guglielmo Wundt nel 1878 a Lipsia, i laboratori si sono andati moltiplicando anno per anno: ed oggi si può dire che non vi è quasi più università un po' celebre, che non possegga il suo. I cultori di questa nuova scienza vanno continuamente crescendo. Sono noti a tutti i tedeschi Weber, Fechner, Wundt, Ebbinghaus, Külpe, Bühler, G. Müller, Ziehen, Kraepelin, Meumann, Freud, Marbe, Stumpf, Sommer, ecc., i francesi Charcot, Ribot, Binet, Beaunis, Fouillée, P. Janet, De Tarde, Grasset, Le Bon, Richet, Dumas, A. Marie, Malapert, Pieron, Boirac, ecc.; gl'italiani Lombroso, Ferri, Luciani, Bianchi, Mosso, Sergi, De Sanctis, Ferrari, Assagioli, De Sarlo, Gemelli, ecc.; i russi Grote, Pawlow, Bechterew, Kostileff, ecc.; gl'inglesi Bain, J. Sully, J. Ward, Stout, Myers; gli americani Stanley Hall, W. James, Tr. Ladd, J. M. Baldwin, Jastrow, Titchener, Woodworth, Sanford, Judd, Thorndike, Morton Prince, ecc.; gli svizzeri Claparède e Flournoy; i belgi Michotte e Van Biervliet.

Tra i cultori della psicologia sperimentale non man-

---

(1) EBBINGHAUS, *Abriss der Psychologie*. Lpz. 1912. Einleitung.

cano coloro i quali si rendono esattamente conto dei suoi veri scopi e del suo vero valore (1).

Essi riconoscono volentieri che si tratta di una scienza giovane, la quale, come provano le inconciliabili differenze di correnti, di metodi, e perfino di linguaggio tecnico (2), non ha ancora raggiunto il suo assestamento definitivo e la sua perfetta maturità. Riconoscono che si tratta di una scienza propedeutica della filosofia, che non può sostituire la psicologia razionale, ma che deve anzi essere a quest'ultima strettamene congiunta (3). Essi sanno bene che i tentativi di trovare una spiegazione meccanica de' fenoméni psichici sono miseramente naufragati.

Per uno studio più profondo della psiche bisogna attingere i propri dati a fonti assai più vive, che non i soli esperimenti di laboratorio, i quali della coscienza non possono dare se non un pallidissimo riflesso,

---

(1) Il tono giusto mi sembra dato da O. Külpe in un articolo comparso nel fascicolo di Giugno 1912 della *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft*, ecc. In esso l'illustre professore di Bonn traccia una chiara ed esatta sintesi dei progressi veri della psicologia ai nostri giorni, e accenna con serena sobrietà alle speranze dell'avvenire.

(2) Nel convegno dell'*American Psychological Association* tenuto recentemente a Chicago, considerando che la confusione delle discussioni psicologiche è dovuta ai malintesi cagionati dai diversi significati attribuiti agli stessi termini, venne dato incarico ad una commissione di fissare il valore dei termini principali usati in psicologia. Il lavoro della commissione è riassunto nel numero dimarzo 1918 del *Psychological Bulletin*. Per parte mia credo chele definizioni date gioveranno moltissimo ad accrescere... la confusione.

(3) Ch. S. Myers, *Test-Book of exper. Psychology*. London, 1909, p. 1.

« Tutta la considerazione della vita psichica dimostra una originalità di natura e di sviluppo, che si rivela sempre più evidente quando dalle forme semplici e primitive essa sale a quelle più ricche e complesse.... Addentrandosi sempre meglio nell'oggetto del suo studio, la psicologia sperimentale fu costretta a riconoscere che il processo cosciente andava sempre più rivelando caratteristiche così particolari e originali, che ogni spiegazione basata sopra un'analogia anche lontana coi fenomeni fisici naufragava (1) ».

« L'esigenza speculativa preme da ogni parte l'indagine psicologica... Sperimentatori come Ach, Marbe, Bühler, Külpe, Moore, Binet hanno incominciato col fare degli esperimenti, e per poter spiegare i fenomeni che si erano proposti di spiegare hanno finito per fare della metafisica... e quel che più colpisce, una metafisica in cui si riabilitano concezioni, che sembravano ormai invecchiate e superate (2) ».

« Certe scomuniche lanciate alla metafisica — dice il Binet — sembrano oggi un po' ingenue; molto più che spesso chi disprezza la metafisica è senza saperlo un metafisico (3) ».

E. W. James — autorità non sospetta — scrive nell'epilogo aggiunto al suo *Text Book of Psychology*: « Pretendere di fare della psicologia una scienza naturale, non porta ad esaltarne l'autorità, ma a deprimerla ». E mettendo in guardia contro il facile disprezzo della metafisica, aggiunge: « La metafisica è il foro dove tutte le scienze vengono ammesse a far

(1) G. Villa, *La psicologia contemporanea*. p. 369.

(2) Gemelli, *Lo studio sperimentale del pensiero e della volontà*. Riv. N. Scol. 1912, p. 72.

(3) *L'Ame et le corps*, p. 143.

valere le proprie rivendicazioni. I « rompicapo » della metafisica rappresentano i problemi più importanti che esistano per chiunque desidera penetrare a fondo la costituzione intima dell'universo ». Su coloro poi che, credono la psicologia sperimentale giunta ormai alla pienezza della maturità, getta questa energica doccia fredda: « Non si può non trovare strana la bella sicurezza di quelli che parlano della « nuova psicologia » e scrivono delle « storie della psicologia », quando stiamo ancora ad attendere il primo raggio di luce, che deve penetrare nella oscurità delle realtà psicologiche fondamentali ».

Accanto però a coloro che mostrano di aver esattamente compreso il carattere e lo scopo della psicologia sperimentale, si trovano molti che non sanno mantenere un giusto equilibrio.

Essi credono che la psicologia sperimentale possa da sola far luce su tutti i processi misteriosi della psiche, e che tutte le funzioni anche più alte dello spirito possano venire sottoposte ai metodi rigorosi dell'indagine positiva.

Assorbiti e distratti poi dai fenomeni fisici e biologici che si acompagnano a tutti i fenomeni psichici, s'illudono di cogliere questi in quelli, e finiscono per ridurre la psicologia ad un capitolo della fisiologia. E fa davvero pena vedere come essi pretendano di spiegare le nostre più complesse azioni superiori col gioco meccanico dei vari riflessi, « per cui — nota ironicamente il De Sarlo — il giudizio ad esempio sarebbe un atto riflesso simile, in fondo, allo starnuto e alla tosse (1) ».

---

(1) *Psicologia e Filosofia*, Vol. I. p. 45.

Per avere un'idea dei prodigi che si vorrebbero attribuire

I vecchi materialisti del secolo precedente, i quali pretendevano con K. Vogt di determinare la posizione dell'uomo di fronte agli altri viventi, unicamente in base ai caratteri anatomici e fisiologici (1), sembrano quasi rivivere nei moderni fautori della *psicologia oggettiva* (2) e del *behaviorism* (3), che credono di potere studiare l'uomo, senza ricorrere all'introspezione, unicamente dal di fuori. dietro la guida delle reazioni dell'organismo e degli atteggiamenti del soggetto operante.

Ora noi — lo abbiamo già detto sopra — riproviamo come gravemente dannosa alla conoscenza piena e totale dell'uomo questa unilateralità di ricerche e questo esclusivismo di metodi. Se non possiamo approvare coloro che col Cartesio si affidano unicamente alla esperienza interiore e si chiudono, senza più poterne uscire, nella parte più segreta del nostro io, non

---

ai riflessi si legga il libro recente del KOSTILEFF, *Le mecanisme cérébrale de la pensée.* Alcan, 1914. Vi si ragiona con la più grande disinvoltura del meccanismo dell'ispirazione poetica, dell'ispirazione del romanziere ecc.

(1) *Leçons sur L'homme,* tr. fr. di Moulinié, p. 174. Pensano lo stesso tutti gli epigoni del materialismo Le Dantec, Haeckel. Sergi, ecc. Vedasi l'opera di quest'ultimo: *L'origine dei fenomeni psichici e la loro significazione psicologica.*

(2) Il BECHTEREW chiama così la psicologia, che studia i rapporti tra l'eccitante esterno e la reazione visibile dell'organismo, senza preoccuparsi dello stato soggettivo della persona in cui la reazione si compie. Cfr. *Psychologie objective.*

(3) Col nome di *Behaviour-condotta* gli psicologi anglo-sassoni indicano « l'insieme dei cambiamenti che nell'organismo seguono o accompagnano i fenomeni mentali »; o più semplicemente « la reazione dell'organismo al suo *environnement* ». Cfr. *Psychological Bulletin,* March. 1918, p. 95.

possiamo, a maggior ragione, approvare quanti, accettando unicamente il valore dell'esperienza esterna, si condannano a non penetrare mai nel santuario della coscienza, nel centro vero della nostra vita. L'uomo non è soltanto una mente che pensa, come voleva il citato filosofo francese (1); ma neppure è soltanto un organismo che vive e si muove, come vuole il gretto materialismo. L'uomo vero è l'una cosa e l'altra, e chi brama conoscerlo perfettamente, non può arrestarsi alle radici dell'attività umana e perdere di vista le vette sublimi, dove risplende la luce del pensiero e dell'amore.

## 7. Le varie concezioni dell'uomo.

Quanto è stato detto fin qui dei metodi più comuni nello studio dell'uomo serve a darci una qualche idea dell'orientamento odierno di un tale studio. Vediamo ora quali ne siano i frutti. Vediamo quali siano le principali concezioni dell'uomo dominanti nel campo filosofico.

La cosa è però tutt'altro che facile. « Noi viviamo, confessava W. James, in un'epoca di transizione e di confusione in psicologia, come in altre cose (2) ».

Tanto nella vita quanto nel pensiero l'individualismo regna sovrano. Nessun pensatore, che aspiri ad

---

(1) *Psychological Review*, Sept. 1917.

Secondo Cartesio, l'uomo non è che anima, e l'anima non è che pensiero. Ciò che fa parte dei pensiero ed entra nel dominio della coscienza è oggetto della psicologia; il resto è indipendente dall'anima, fa parte del meccanismo corporeo, ed è oggetto della meccanica.

(2) *Principii di psicologia*. Prefaz. alla trad. italiana di G. C. Ferrari, Milano, 1901.

essere *quelqu'un* accetta di mettersi sotto la bandiera di un altro. Ad eccezione dei giovani, tutti sembrano pretendere di fare scuola a parte, e di avere il loro bravo sistema. E' quindi difficile, e potrei anche dire addirittura impossibile, inquadrare esattamente in determinate classi le dottrine contemporanee intorno all'uomo. Nondimeno, in mezzo al continuo urtarsi e fondersi delle varie dottrine, è dato scorgere alcune tendenze più accentuate, alcune correnti più ampie e profonde, le quali ci permettono di ridurre approssimativamente a quattro le principali concezioni odierne dell'uomo; concezioni che in qualche modo si ricollegano ai metodi di studio sopra accennati.

L'eccessiva importanza data ai fatti materiali, attestati dall'esperienza esterna, ha condotto alla *concezione del monismo materialistico*. L'abuso del metodo razionale e dell'esperienza interna ha condotto alla *concezione del monismo idealistico*. Il culto esagerato del metodo empirico ha dato origine alla *concezione del parallelismo psico-fisico*. E finalmente l'uso alternato del metodo razionale ed empirico, dell'esperienza interna ed esterna, mantiene sempre viva la *concezione dualistica dello spiritualismo tradizionale*.

Per ciò che concerne la natura dell'uomo, tutte queste concezioni prendono le mosse dall'esistenza di un fatto ben noto, dall'esistenza cioè di due serie o categorie di fenomeni umani.

Accanto ai fenomeni fisici fisiologici attestati dall'esperienza esterna, e conosciuti per mezzo de' nostri sensi, esistono quelli psichici attestati dall'esperienza interna, e conosciuti per mezzo della testimonianza della coscienza.

Noi non ci sentiamo soltanto soggetti di fatti fisico-chimici, di riflessi e reazioni; ci sentiamo ancora soggetti di emozioni, di sensazioni, di pensieri, di desiderî, di affetti.

Spiegare l'esistenza e i mutui rapporti di questa duplice serie di fatti umani ha sempre costituito l'oggetto principale dello studio dell'uomo, il termine di tutti i nobili sforzi destinati a far luce sulla nostra natura, sulla nostra origine, sui nostri supremi destini.

E quattro sono oggi le principali soluzioni del difficilissimo problema, che costituiscono appunto le quattro accennate concezioni.

Vediamo d'illustrarle brevemente.

## 8. Il monismo materialistico.

Per il monismo materialistico unica realtà è la materia (1). Tutto ciò che esiste o può esistere, non è che un modo, un aspetto, una forma della materia e delle sue forze. Vano quindi è ogni tentativo di trovare un dualismo di materiale e immateriale, tanto fuori di noi quanto in noi. Illusoria è la distinzione tra mondo e Dio, tra corpo ed anima. Fuori di noi nulla esiste, oltre il mondo materiale; e in noi nulla esiste, oltre il nostro corpo. I fatti psichici non sono essenzialmente distinti da quelli fisici. La differenza non è qualitativa o di natura, bensì quantitativa o di grado. I fatti psichici non sono che fenomeni fisici più complessi; ecco tutto. La loro dipendenza dalle condizioni materiali, la loro corrispondenza e concomitanza con le varia-

(1) Per un'adeguata conoscenza del monismo e di tutti i suoi aspetti si consulti la bell'opera di F. Klimke, *Il Monismo e le sue basi filosofiche*, tr. it. Ferro, Firenze, 1914.

zioni e alterazioni di ordine fisiologico, mostrano chiaramente che sono la risultante di forze fisico-chimiche, o — più esattamente — l'epifenomeno dell'organismo. Chi vuol capire questi fenomeni, deve studiarli a traverso il sistema nervoso.

Il problema della natura della coscienza è dunque un problema fisiologico riducibile ai fenomeni, che fanno capo alla fisica e alla chimica; o meglio, un problema neurologico, giacchè la coscienza non si trova che negli animali superiori, che posseggono un sistema nervoso centralizzato e organi de' sensi molto perfetti (1).

Il pensiero concepito come una energia superiore all'organismo e da esso indipendente, il libero arbitrio inteso come un potere autonomo sottratto al determinismo universale, sono chimere inventate dallo spiritualismo. Il pensiero ha il suo organo corporeo come ogni altra attività psichica, e questo è la sostanza grigia degli emisferi cerebrali (2). Ogni azione umana ha la sua ragione in antecedenti necessari, dai quali dipende e ai quali è indissolubilmente legata.

L'uomo, ultimo termine dell'evoluzione cosmica, non differisce dagli altri animali che per la maggiore finezza e complessità del suo organismo, e negli animali devono ricercarsi i suoi lontani progenitori. Haeckel, appoggiandosi all'anatomia, alla fisiologia, all'embriogenia e alla filogenia, lo ritiene derivato dal *Pitecantropo Alalo* (*muto*), mammifero perfettissimo, che disgraziatamente è sparito da molti secoli dalla faccia della terra, senza lasciar nessuna traccia sicura di sè, neppure negli strati fossiliferi!

---

(1) HAECKEL, *Les Enigmes de l'Univers*, tr. fr. 1899, p. 210.
(2) HAECKEL, l. c., p. 211.

Se non si può parlare di anima spirituale, evidentemente non si può parlare, secondo il materialismo, neppure della immortalità. Come tutti gli altri esseri cosmici, l'uomo apparisce sulla scena del mondo, quando si verificano le condizioni favorevoli e propizie all'unione degli elementi materiali che lo costituiscono; scomparisce quando le condizioni suddette vengono a mancare. I pochi anni, che passano dalla nascita alla tomba, sono tutta la sua storia. Dopo la sua morte nulla resta di lui, se non un pugno di polvere e un ricordo più o meno profondo, più o meno grato negli animi nei quali le sue azioni hanno saputo suscitare amore od odio, ammirazione o disprezzo.

Figlio della terra, l'uomo alla terra deve restare fedele. Qui sono i suoi destini, e qui deve dirigere i suoi desiderî e le sue aspirazioni, rinunziando per sempre alle vane speranze di una chimerica vita ultra terrena, di un immaginario mondo superiore.

## 9. Il monismo idealistico.

Totalmente opposto al monismo materialistico è il monismo idealistico. Come il primo si sforza di sopprimere ogni dualismo, risolvendo il psichico nel fisico, così il secondo crede di sopprimerlo, risolvendo il fisico nel psichico, la materia nello spirito. Mentre per il primo tutti gli esseri non sono che forme e aspetti di un unico principio, che si chiama materia; per il secondo tutti sono forme e aspetti di un unico principio, che si chiama spirito, mente, idea. La storia dell'Universo non è altro che la storia dello spirito, il quale pone e conosce se stesso.

I germi del monismo idealistico venivano posti dal momento che Kant, rigettando la metafisica nel senso

tradizionale di scienza dell'essere reale obbiettivo, ci sentenziava condannati a vedere le cose non come sono in se stesse (noumeni), ma come ci appariscono (fenomeni), dopochè l'elemento venuto dal di fuori si è modellato sulle forme a priori delle nostre facoltà conoscitive. Dinanzi a questa soluzione del problema gnoseologico, la quale spostava radicalmente il centro di gravità della conoscenza dall'oggetto al soggetto, non si poteva restare indifferenti. Bisognava, come nota B. Croce (1), o ritornare indietro, o andare avanti. E si andò avanti, proclamando apertamente che « quel mondo buio da cui la critica fàceva venire la variopinta scena raccolta poi e illuminata dall'attività mentale, non è che una creazione di questa stessa attività »; proclamando che la realtà assoluta è « appunto quella che, vera *causa sui*, non è oggetto cui s'indirizzi l'attività della mente, ma questa medesima attività, che si fa nel suo esplicarsi, senza, per questo, aver bisogno di uscir di se stessa ». Ad Hegel spetta l'onore di « aver gettato le basi di un assoluto idealismo, facendo della natura, non l'altra faccia, ma un grado nel processo dello spirito (2) ».

Il reale, secondo il filosofo di Stoccarda, è razionale; la realtà è spirito, logo, ragione, idea; e la legge dialettica della mente, che attraverso la tesi (affermazione) e l'antitesi (negazione) arriva a sempre nuove e più alte sintesi (affermazione - negazione), è anche la legge della realtà. La vera realtà non è altro che l'idea, unità di tutte le forme, che essa crea nel suo divenire.

---

(1) *La Logica*. Bari, 1909, Parte 4ª, II.

(2) G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*. Messina, 1913, C. X, p. 10.

« La fisi o natura esterna non è una realtà veramente reale, ma una costruzione e astrazione dell'intelletto (1) ».

Per la filosofia idealistica « non v'è una realtà fatta a cui il pensiero debba adeguarsi, ma la realtà è lo stesso pensiero, cioè il suo stesso processo nella conquista della verità... Pensar la natura come natura è un assurdo; in quanto si pensa, la natura è già spirito (2).

Ma che cos'è questo spirito, che Hegel identifica con l'assoluto? Che cos'è questo Logo perfettissimo, eterno ed increato, dal quale ha origine ogni realtà e ogni divenire della natura? E' forse il Dio del vecchio teismo cristiano?

Così intesero la dottrina del filosofo tedesco i così detti hegeliani di destra, i quali credettero mettere il cristianesimo d'accordo con l'hegelismo, come gli scolastici del medio evo lo avevano — passate le prime diffidenze — messo d'accordo con l'aristotelismo. E il Caird potè scrivere, che nei libri di Hegel avea ritrovato tutti i principî della fede cristiana succhiata col latte materno.

Se si può però avere dei dubbi sulla mente di Hegel, non è permesso di averne su quella degli idealisti moderni, almeno di quelli italiani più autorevoli, che rispondono al nome di B. Croce e di G. Gentile.

« Il vecchio Dio personale, sopra e fuori del mondo per B. Croce « è stato liquidato ». Esso « per quanto possa essere involto in rappresentazioni sensibili e collocato sul Sinai o sull'Olimpo, è sempre qualcosa

---

(1) Croce, *Problemi di estetica.* Laterza, Bari, p. 26.
(2) De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, p. 420.

di non rappresentativo... Per la filosofia, che si dice idealistica in senso stretto, questo Dio personale e trascendente non è pensabile come concetto puro, e implica, in quanto tale, contradizione (1) ».

L'eliminazione assoluta di ogni trascendenza è pure la preoccupazione, e potrei dire la... fissazione continua di G. Gentile.

Per ambedue gli autorevoli rappresentanti dell'idealismo italiano, al posto del Dio trascendente e personale dello spiritualismo cristiano, deve esser collocato lo spirito immanente, lo spirito umano. Uno spirito perfettissimo fuori di noi non è neppure concepibile.

« Niente per noi ha valore come spirito, se non in quanto viene ad essere risoluto in noi che lo conosciamo (2) ». « Dello spirito sappiamo che è svolgimento, onde concepire uno spirito inizialmente perfetto, o uno spirito definitivamente perfetto, è non concepirlo più come spirito (3) ».

Ma questo spirito umano, che tutto conosce e conoscendo crea, non è l'« Io » empirico, l'io individuale contrapposto tanto alle cose materiali, quanto agli altri individui cui attribuiamo un valore spirituale; esso è l'Io più vero e profondo, l'Io trascendentale, con cui il primo, che ne è soltanto una forma o un'aspetto, si identifica (4).

L'Io trascendentale non è un essere o uno stato, e neppure una sostanza, bensì un processo costruttivo,

---

(1) *Logica*, Parte 2ª, II.

(2) G. Gentile, *La teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, 1918, p. 11.

(3) l. c., p. 40.

(4) l. c., p. 14.

un processo storico di autoconoscenza e di autocreazione (1). In tale processo non è dato trovare propriamente, nè un cominciamento nè un termine, perchè è un processo circolare. Lo spirito ha se stesso per principio, se stesso per fine, se stesso per centro. Ma, ritornando continuamente su se medesimo, vi ritorna arricchito, in un perpetuo accrescimento di se, in una storia sempre nuova (2). I momenti e le forme di questo processo costituiscono appunto i momenti e le forme della vita dello spirito.

Nell'idealismo di Croce e di Gentile si parla ancora d'immortalità e di libertà. Se però le parole sono le stesse, il loro significato non è più quello tradizionale. L'immortalità dell'idealismo non è più quella dell'io empirico, dell'io personale — forma fugace e momentanea — ma quella dell'io trascendentale ed universale, che è secondo la viva immagine del poeta (3):

> **Nascita e morte, un mare**
> **Senza riva, nè fondo;**
> **Un eterno mutare,**
> **Un vivere che riposo**
> **Mai non ebbe, nè avrà.**

Anche la libertà per Gentile non è più quella dell'io empirico, che trova, tanto in sè che fuori di sè, continui limiti, ma quella dell'Io trascendentale, che può cambiare aspetto e forma senza mai esaurirsi, e non trova altri limiti fuori di quelli che egli stesso si pone (4).

---

(1) l. c., p. 16.

(2) Croce, *Breviario d'Estetica*. Laterza, Bari, p. 88 e seg.

(3) Goethe, *Faust*.

(4) Gentile, *La teoria generale dello spirito*, Cap. XII.

Secondo B. Croce la libertà è inseparabile dalla necessità, giacchè se la volontà è sempre condizionata da una situazione di fatto, può nondimeno cambiare le situazioni di fatto e produrre qualche cosa di nuovo (1).

Questa brevemente è la dottrina del nuovo idealismo italiano, per rapporto alla conoscenza dell'uomo. Un confronto particolareggiato di questa dottrina con quelle di Bradley, Caird, Baillie, Royce, Bergson e degli altri pensatori che in qualche modo si muovono dentro la sfera dell'idealismo hegeliano, passerebbe i limiti del mio lavoro (2). Non mancherò però di accennare a qualcuna di queste dottrine nel corso dell'opera, quando le circostanze lo esigeranno, o lo permetteranno.

### 10. Il parallelismo psico-fisico.

Alle due precedenti concezioni antitetiche dell'uomo se ne aggiunge una terza, che ha la pretesa di evitare i loro eccessi, battendo una via di mezzo. Secondo il monismo materialistico lo psichico deve risolversi nel fisico; secondo il monismo idealistico all'opposto, è il fisico che deve risolversi nel psichico. Ma queste affermazioni sono ugualmente insostenibili. Chi può mai capire come un processo fisico-chimico della sostanza cerebrale si converta in pensiero? Chi può mai capire come i fenomeni materiali del nostro organismo debbano interpretarsi in termini di coscienza? Quando si voglia restare rigorosamente nel campo dei fatti, bisogna riconoscere — dice il Paulsen — « che i processi fisici non

(1) *Filosofia della pratica*, Parte I, II.

(2) Chi volesse farsene una qualche idea potrebbe consultare De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*.

sono mai l'effetto di processi psichici; e viceversa, i processi psichici non sono mai l'effetto di processi fisici (1) ». Restando nel campo dei fatti, noi constatiamo soltanto una serie di fenomeni fisici fisiologici, e una serie di fenomeni psichici. In ognuna ciascun fatto ha la sua ragione d'essere in quello precedente. Le due serie sono indipendenti tra loro, senza mutua azione. Esse procedono parallele e coordinate, in modo che ad ogni singolo elemento dell'una corrisponde un elemento dell'altra. La coesistenza armonica di queste due serie parallele di fenomeni, ecco quanto ci dice l'esperienza, ed ecco quanto abbiamo il diritto di affermare. Tutto il resto rappresenta un'invasione ingiustificata e ingiustificabile della metafisica.

Questa teoria, nota sotto il nome di *fenomenismo*, o meglio, di *parallelismo psico-fisico*, prende nei diversi autori varii aspetti.

La tendenza naturale dello spirito ad unificare, rafforzata dalle teorie della continuità e dell'evoluzione molto comuni oggi in tutti gli ambienti filosofici e scientifici, ha condotto alcuni a cercare alle due serie dei processi umani un fondo comune, un principio unico; e il parallelismo psico-fisico è diventato così *teoria dell'identità* (Identitäslehre), o *nuovo spinozismo*.

Riuscendo difficile spiegare gl'intimi rapporti, che passano tra fenomeni fisici e psichici, col ricorrere ad un semplice parallelismo, non pochi autori inclinano a vedere nei predetti fenomeni il duplice aspetto di un medesimo processo, la doppia faccia di una stessa realtà. « Tra il corpo e l'anima, tra la materia e lo

(1) *Einleitung in die Philosophie.* Berlin, 1896. p. 88.

spirito, scrive T. Fechner, vi ha una semplice differenza di punto di vista. Come un osservatore, se posto dentro il circolo, non può vederne la faccia convessa, nè, se guarda dal di fuori, la faccia concava, così l'osservatore della natura non può leggere nella coscienza, nè la coscienza veder direttamente la natura... Di fatto non v'è che un solo reale, e la sua dualità apparente nasce dalla diversa maniera con cui viene considerato (1) ».

« Le cose materiali e le anime, scrive Ebbinghaus, sono parzialmente come due tessuti formati di una stessa stoffa... I medesimi processi che, visti dal di fuori, sono materiali, nervosi, visti dal di dentro, sono intuizioni, pensieri, desiderî (2) ».

Anche per Roberto Ardigò spirito e materia sono « due aspetti di un unico substratum... autosintesi il primo ed eterosintesi la seconda de' modi di coscienza (3).

Allargando il campo di questo parallelismo, si suppone da molti che qualunque parte di materia (Durand de Gros, Fouillée, Paulsen, Clifford ecc.), o almeno qualunque parte di materia organizzata (Wundt, Bain, ecc.), abbia un corrispondente psichico. Questo elemento psichico unito alla materia, e che Clifford chiama senz'altro *mind-stuff* (materia mentale), essendo soggetto alla legge dell'evoluzione, può arriva-

(1) *Elemente der Psychophysik*, Vol. I, p. 1-7.

Anche Taine rassomiglia la realtà umana ad una lente; i dati dell'esperienza interna costituirebbero la faccia concava, e quelli dell'esperienza esterna la faccia convessa.

(2) *Grundzüge der Psychologie*, I, 9 e seg. Höffding ha le stesse parole. *Esquisse d'une psichologie*, p. 60.

(3) *Opere filos.*, Vol. XI. Fisico e psichico contrapposti.

re fino alle altezze del pensiero. « Allorchè le molecole — scrive quest'ultimo autore — si combinano in modo da formare la membrana inferiore di un *Jellyfisch*, gli elementi della *mind-stuff*, che le accompagnano, vengono a loro volta a combinarsi in guisa da costituire i deboli rudimenti della sensibilità. Allorchè poi le molecole si combinano in modo da formare il cervello e il sistema nervoso di un vertebrato, i corrispondenti elementi della *mind-stuff* si uniscono in guisa da costituire una specie di coscienza... Quando finalmente la materia prende la complessa forma di un cervello umano, la relativa *mind-stuff* assume la forma di una coscienza umana dotata d'intelligenza e di volontà (1) ».

Altri con J. Sully credono di poter più facilmente ridurre all'unità le due serie di fenomeni, ricollegandole all'Assoluto di Spinoza. Questo infatti, secondo il filosofo olandese, è dotato di due attributi essenziali: il pensiero e l'estensione; e tutto ciò che esiste o può esistere, non è che modo o aspetto di questi due attributi.

Le due serie non sarebbero quindi che aspetti dell'assoluto, corrispondenti alla doppia faccia che esso presenta. Gli elementi psichici dovrebbero considerarsi quali modi dell'assoluto, in quanto è pensante; e quelli fisici quali modi dell'assoluto, in quanto è esteso. In questa suprema sorgente dell'essere ogni moltiplicità verrebbe risolta nell'unità, ogni differenza nell'identità (2).

---

(1) *Lectures and Essays*. II edit., p. 284.

(2) Mercier, *Le origini della psicologia contemporanea*, 2ª ed. ital., p. 196 e seg.

Ecco come nel tentativo di trovare un fondo comune ai fatti della realtà, i seguaci del parallelismo psico-fisico sono fatalmente condotti, o al monismo di tinta materialistica, o a quello di tinta spiritualistica, che si erano illusi di evitare.

E date le loro simpatie per questi due opposti sistemi, è su di essi che modellano le loro opinioni, tanto intorno all'origine, quanto intorno ai supremi destini dell'uomo.

## 11. La concezione dello spiritualismo tradizionale. La natura dell'uomo.

Alle precedenti concezioni. più o meno monistiche, si contrappone quella dualistica dello spiritualismo tradizionale peripatetico scolastico.

Prendendo le mosse dall'osservazione, lo spiritualismo tradizionale riconosce che accanto ai fatti fisici e fisiologici esistono dei fatti totalmente diversi, che è convenuto chiamare psichici. Queste due serie di fatti, per quanto interdipendenti, appartengono ad ordini del tutto diversi, ed è vano ogni tentativo di ridurle ad una unità che sia fusione ed identità.

I fatti psichici però o interiori attestati dalla coscienza, non sono tutti della stessa natura; non si trovano tutti sullo stesso piano e allo stesso livello. Le operazioni sensitive, che abbiamo comuni con gli animali, sono essenzialmente diverse dalle operazioni mentali e razionali, che costituiscono il nostro appannaggio esclusivo. Non sono gli stessi i caratteri della conoscenza sensitiva e quelli della conoscenza intellettiva, i caratteri dell'appetizione ed emozione sensitiva e quelli della volizione.

Il senso non può, come l'intelletto, ripiegarsi totalmente e indefinitivamente su se stesso; non può, come l'intelletto, elevarsi al di sopra di ciò che si vede, si ode e si tocca, fino all'invisibile, fino all'ineffabile; non può come l'intelletto, *smaterializzare*, per così dire, le cose corporee e spogliarle delle loro condizioni singolari e contingenti, per afferrare quello che esse hanno di comune e di stabile.

Il senso non aspira, come l'appetito razionale, ai beni spirituali e sovrasensibili della virtù, della giustizia, del dovere; non ha, come la volontà, il dominio delle proprie azioni. E' per questo motivo che solo l'uomo può trasformare l'ambiente in cui vive, e arricchire, abbellire la vita con i sussidî della scienza, dell'arte, della filosofia, della morale e della religione; solo l'uomo è responsabile delle proprie azioni, e ha nelle sue mani i proprî destini.

In base ai caratteri dei fatti attestati tanto dalla esperienza esterna quanto da quella interna, lo spiritualismo tradizionale, non solo afferma che il fisico non è riducibile al psichico, ma proclama ancora, che il psichico sensitivo non può in alcun modo ridursi al psichico mentale (1); che, al di sopra del piano della pura materialità o della pura sensibilità, splende,

(1) Dopo Cartesio, il quale chiamò « pensiero » ogni processo di cui abbiamo coscienza, prevalse l'abitudine di riunire sotto la denominazione di « pensieri » o « fatti coscienti », tutti i fatti interiori conoscitivi o affettivi emozionali, senza tener conto dei loro diversi caratteri. E così lentamente si è andati trascurando la distinzione vitalissima tra conoscenza *sensitiva* e conoscenza *razionale*, fra *percezione* e *intelligenza*, fra *psichico* e *mentale*. Cfr. Mercier, *Le origini della psicologia contemporanea*, p. 156.

nella luce e nell'incanto di una bellezza inarrivabile, la spiritualità. Esso ritiene che mentre le attività sensibili imprigionate e quasi soffocate dalla materia, dipendono immediatamente e intrinsecamente dall'organismo, e seguono, per così dire, la sorte delle funzioni fisico-chimiche che in esso si svolgono, le nostre attività spirituali invece dipendono dall'organismo mediatamente ed estrinsecamente, in quanto cioè abbisognano della cooperazione dei sensi destinati a somministrar loro la materia grezza, ch'esse devono trasformare ed elaborare.

Lo spiritualismo tradizionale però non si arresta, con la più gran parte degli psicologi moderni, ai fenomeni psichici. Esso ritiene che, come i fenomeni fisici e materiali hanno un soggetto e un principio, il quale si chiama corpo, così i fenomeni psichici hanno un soggetto e un principio, il quale si chiama anima.

L'anima non è dunque un semplice nome, destinato ad indicare i fenomeni psichici, come vorrebbe il fenomenismo moderno. Essa è un principio e un soggetto reale di fenomeni reali. Al di sotto del flusso ininterrotto dei fatti interiori esiste un soggetto stabile e permanente, che — spettatore e attore insieme — li esamina, li paragona, ha il senso della loro durata, se li attribuisce, se ne sente responsabile. Questo soggetto, che permane nel flusso degli eventi interiori, questo soggetto, che sostenta e non è sostentato, è appunto l'anima.

La natura dell'anima viene definita alla luce della natura delle operazioni, di cui è sorgente, in forza del principio generale, che ogni cosa opera conforme alle proprie esigenze naturali, e ogni effetto è proporzionato alla sua causa. Se essa è sorgente di operazioni sempli-

ci e spirituali, di operazioni cioè inestese e indipendenti intrinsecamente dall'organismo, non può non essere sostanza semplice, inestesa, trascendente e spirituale; sostanza, non solo distinta dal corpo, ma anche dal corpo intrinsecamente indipendente.

L'anima, se è distinta e soggettivamente indipendente dal corpo, non ne è separata. Essa gli è unita, non soltanto apparentemente, in quanto ha operazioni sincrone e corrispondenti a quelle del corpo, secondo l'opinione di Leibniz, di Malebranche e de' moderni fautori del parallelismo psico-fisico; ma ancora realmente, in quanto influisce nel corpo e n'è a sua volta influenzata. Non gli è unita soltanto accidentalmente ed estrinsecamente, in forza dell'accennata interazione, ma sostanzialmente ed intrinsecamente. Essa non sta al corpo unicamente come il cavaliere al cavallo. il nocchiero alla nave e il suonatore alla sua lira, secondo le poetiche similitudini di Platone. No, la sua unione è più intima, più stretta, più profonda. Insieme col corpo costituisce una sola natura, una sola persona. Secondo il linguaggio aristotelico, essa è per il composto umano quello che è per tutti i corpi la forma sostanziale, il principio cioè dell'essere e dell'operare specifico.

E come è forma del corpo, così è forma unica. In virtù della sua natura superiore eguaglia, oltrepassandole, le perfezioni di tutti i principii attivi inferiori, e può, sostituendoli, dare al corpo, insieme con la sua unità e il suo carattere specifico, la vita e la sensibilità. L'essere complesso, che si chiama uomo, non esiste dunque, non vive, non sente e non pensa che in forza dell'anima razionale.

Ma se nell'uomo esiste un solo principio di vita,

una sola anima, cioè l'intellettiva, questa non può venire considerata come un aspetto o un modo dello spirito universale caro ai panteisti. La coscienza attesta chiaramente la nostra indipendenza, la nostra autonomia. Non ci sentiamo parti incomplete di un tutto, aspetti e modi di un'unica realtà, ma esseri distinti nelle nostre azioni come nella nostra esistenza. Nelle altre anime non riconosciamo che anime sorelle, unite dalla somiglianza delle esigenze, dalla somiglianza delle aspirazioni.

Non possiamo quindi col monismo materialistico rinunziare alla nostra sovranità, e scendere giù in basso fino alle creature irragionevoli, fino alla materia bruta; ma non possiamo neppure col monismo idealistico aspirare alla divinità ed usurpare una gloria che non ci appartiene, una dignità che non è adatta per la nostra miseria, per la nostra debolezza.

## 12. L'origine e il destino supremo dell'uomo.

Pienamente conforme alla dottrina precedente intorno alla nostra natura è quella che lo spiritualismo tradizionale propone intorno alla nostra origine e ai nostri destini supremi.

Se le nostre anime non sono, nè parti, nè modi della sostanza divina, non possono venire all'esistenza in forza di una divisione od evoluzione dell'infinito, come insegnano i vari seguaci del panteismo. E se per la loro spiritualità trascendono l'organismo, non possono venire all'esistenza in forza della funzione organica della generazione, come pretendono i materialisti. Semplici e spirituali le anime mancano di parti e sono indipendenti dal corpo a cui si uniscono, non possono

quindi venire prodotte che indipendentemente dal corpo e secondo tutta la loro entità, cioè per mezzo di un atto creativo.

A motivo dell'anima spirituale, l'uomo appartiene ad un ordine del tutto superiore a quello degli animali. Sono due ordini che differiscono, non già quantitativamente, ma qualitativamente. Non si dà perciò passaggio da uno all'altro, e cade così la favola, non eccessivamente lusinghiera per il nostro amor proprio, della discendenza dell'uomo dagli animali più sviluppati.

Come, a motivo della sua nobiltà, l'uomo ha un'origine diversa da quella degli altri viventi, così, a motivo di questa stessa nobiltà, diversi da quelli degli altri viventi sono i suoi bisogni e i suoi destini.

Mentre gli altri viventi, dotati di un principio vitale legato alle sorti dell'organismo, cessano di esistere dal momento che l'organismo perisce, l'uomo dotato di un'anima spirituale è in grado di varcare le soglie della morte fisiologica, per entrare in una vita immortale.

Mentre gli altri viventi, racchiusi tra le anguste pareti del mondo sensibile, a questo drizzano i loro desiderî, e in questo trovano la piena soddisfazione de' loro limitati bisogni, l'uomo ha bisogni che non possono venir soddisfatti sulla terra, nel mondo de' sensi; e al di sopra della terra, al di là del mondo sensibile, spinge le sue aspirazioni. Sulle orme dell'intelligenza che non conosce confini ai suoi voli, la volontà coi suoi desiderî giunge fino ad un bene perfetto che le assicuri la felicità piena, la felicità vera. E come promette la voce nobile e severa della coscienza morale. questa felicità, non potrà mancare a coloro che se ne mostreranno degni, a coloro che la conquisteranno, battendo la via aspra della virtù, e mantenendosi fedeli al do-

vere, tanto fra le lusinghe tentatrici del male, quanto fra le angosce tormentose del dolore.

Ammenochè non si voglia affermare che con la spiritualità è stato dato inutilmente all'anima il potere di esistere indipendentemente dal corpo, ammenochè non si voglia affermare che è un inganno il desiderio della felicità, un inganno l'imperativo morale, bisogna ritenere che la sorte dell'anima non può essere identica a quella del corpo, e che mentre quest'ultimo cadrà sotto i colpi della morte, l'anima passerà ad una nuova vita, alla vita che avranno meritato le nostre opere. E non già ad una nuova vita terrena, ad una nuova vita da svolgersi nel tempo, come vorrebbero i fautori delle reincarnazione, ma ad una vita sovraterrena, da svolgersi nel regno dell'eternità; ad una vita superiore, dove pace e riposo non siano, come quaggiù, nomi vani e chimere irraggiungibili. In quella vita superiore, in quella vita senza tramonto l'uomo raccoglierà i frutti di ciò che avrà seminato quaggiù nei solchi fecondati dalle sue lacrime, dai suoi sudori; e nel possesso di una felicità senza ombre e senza limiti realizzerà i suoi supremi destini.

Questa nelle sue grandi linee la bella, armonica e consolante concezione dello spiritualismo tradizionale. Questa la concezione, la quale ha avuto ed ha anche oggi l'appoggio di quasi tutti i più illustri pensatori cristiani, e che può dirsi ormai senz'altro concezione cristiana.

W. James con una leggerezza non degna della sua abituale serietà, sentenziava pochi anni or sono che « la psicologia classica dell'anima e delle facoltà era ormai da lungo tempo detronizzata dalla scuola empi-

rista (1) ». Ma egli s'ingannava. La scuola empirista incapace di risolvere i grandi problemi psicologici, ha dovuto abbandonare il campo filosofico per ritirarsi in quello puramente scientifico della psicologia sperimentale; mentre la psicologia tradizionale dell'anima e delle facoltà, non ostante tutte le sentenze di morte pronunziate da suoi avversari, è ancora vegeta e forte, pronta, come spero dimostrare, a soddisfare tutte le più alte e nobili esigenze delle menti e dei cuori.

## 13. Divisione del presente lavoro.

L'ordine del presente lavoro è già stato implicitamente indicato negli accenni al metodo e alle principali dottrine dello spiritualismo tradizionale.

Partendo dai fatti attestati dall'osservazione più scrupolosa tanto esterna quanto interna, mi sforzerò di provare che esistono in noi *attività spirituali* irriducibili a quelle sensitive e vegetative.

A motivo della sua importanza, uno studio speciale sarà riservato al *libero arbitrio.*

Risalendo dalle attività spirituali alla loro sorgente e al loro soggetto, parlerò dell'*esistenza e della natura dell'anima.* Perchè poi il trattato della natura dell'anima sia completo, parlerò pure dell'*unione dell'anima col corpo.*

Uno *studio comparato dell'uomo e delle bestie* permetterà di meglio approfondire la nostra nobiltà, e il posto che ci spetta nella gerarchia degli esseri cosmici.

Definita la questione riguardante la nostra natura, non sarà più difficile risolvere quella della *nostra ori-*

(1) *Principî di psicologia.* Prefazione.

*gine* e, confutata l'evoluzione integrale dei moderni materialisti, mostrare la necessità che l'anima sia creata da Dio.

Passando poi dal problema delle origini a quello dei *destini*, proverò contro il materialismo, che l'anima sopravvive alla dissoluzione del corpo, e contro i fautori della reincarnazione e della reemanazione panteistica, che questa sopravvivenza è senza limiti e personale.

Questa la via per arrivare alla conoscenza piena e perfetta di noi stessi. Via lunga e difficile, che ha da esser percorsa col più sincero e ardente desiderio della luce, col più profondo e religioso raccoglimento. Per capire la nostra vita interiore, bisogna viverla davvero. Un animo assordato dai rumori della vita ordinaria, schiavo della materia e oscurato dalle sue nebbie, non potrà mai afferrare le voci più delicate della coscienza, non potrà mai apprezzare, al suo giusto valore, il mondo dello spirito, e muoversi liberamente nelle sue luminose regioni.

---

## CAPITOLO I.

# Le varie attività umane.

> What a piece of work is a man!
> How noble in reason! how infinite in faculty! in form
> and moving, how espress and admirable! in action
> how like an angel! in apprehension how like a god!
> the beauty of the world! the paragon of animals!
>
> SHAKESPEAR, *Hamlet.*

## BIBLIOGRAFIA

S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I. q. 75-81; *C. Gent.*, II, 66. 82; *De Veritate*, q. 26, a. 9; *De Anima*, a. 13.

Oltre le opere già citate di Mercier, Maher, Farges, Coconnier, ecc. possono consultarsi:

DE LA VAISSIÈRE. *Philosophia naturalis.* — Paris, 1912.
GRASSET, *Introduction phisiologique à l'étude de la philosophie.* — Paris, 1900.
— *Psychisme inferieur.* — Paris, 1906.
H. BERGSON, *Essai sur les données immediates de la coscience.* — Paris, 1889.
PAULHAN, *Activité mentale et éléments de l'esprit.* — Paris, 1889.
A. BARATONO, *I fatti psichici elementari.* — Torino, 1900.
BERNSTEIN, *Les sens.* — Paris, Alcan.

## 1. La natura dell'uomo conosciuta per mezzo delle sue azioni. Le attività nutritive.

Il primo problema, che dobbiamo affrontare nello studio dell'uomo, è quello che ha per oggetto la sua intima natura. Dalla soluzione di questo dipende logicamente la soluzione degli altri, riguardanti la sua origine e i suoi supremi destini.

La conoscenza della nostra natura non può appoggiarsi che all'esame delle sue irradiazioni, rappresentate dalle operazioni e proprietà che la caratterizzano e la differenziano. Non vi è altra via; ma è via sicura, chè tra le proprietà, le azioni e la sorgente occulta da cui fluiscono, passa quella proporzione rigorosa, che passa sempre tra l'effetto e la sua causa adeguata. E come l'effetto ci permette di determinare la natura della causa da cui è prodotto, così le operazioni ci aiutano a definire la essenza intima del principio da cui derivano.

L'uomo poi può venire studiato, sia dal di fuori, coll'aiuto de' sensi, sia dal di dentro, coll'aiuto della coscienza.

Veduto dal di fuori l'uomo ci apparisce avanti tutto dotato di un corpo meraviglioso per complessità ed armonia di parti, per ricchezza ed equilibrio di funzioni.

Morfologicamente considerato, il corpo umano, alla guisa di tutti i corpi organici, risulta di cellule. Queste, moltiplicandosi e differenziandosi, costituiscono vari tessuti, quali il muscolare, il cartilaginoso, l'adiposo, il nervoso. I vari tessuti poi, combinandosi insieme, danno origine ai diversi organi, quali l'occhio,

l'orecchio, la lingua, lo stomaco ecc. Diversi organi finalmente, allorchè mirano ad un medesimo scopo, formano i singoli sistemi o apparecchi, come, ad esempio, l'apparecchio digerente, l'apparecchio respiratorio, riproduttore ecc.

Per la ricchezza degli elementi che lo costituiscono, per l'armonia delle linee, per la plasticità delle forme, per la delicatezza e finezza della struttura, per l'agilità de' movimenti, per l'efficacia dei gesti, per la vivacità ed eloquenza dell'espressione, il corpo umano non ha rivali nella immensa scala degli organismi. Indubbiamente esso rappresenta il meccanismo più bello della natura, il suo prodigio più stupendo, il suo vero capolavoro.

Ma la bellezza e perfezione del corpo umano non è la bellezza e la perfezione fredda di una statua o di una macchina.

L'uomo non è un semplice automa; è pure un essere dove freme e palpita, in tutta la sua pienezza, la vita, con le sue tre funzioni caratteristiche della nutrizione, dell'evoluzione e della riproduzione.

Come tutte le piante, insieme con le energie meccaniche, fisiche e chimiche, possiede un potere misterioso capace di unire, guidare, e dominare queste medesime energie; un potere misterioso capace di reagire vittoriosamente all'ambiente, capace di conservare, di riparare, di accrescere e riprodurre il suo proprio organismo. Tutte queste funzioni presuppongono dei processi fisico-chimici, i quali, secondo certi caratteri rassomigliano ai processi fisico-chimici ordinari della materia inorganica; secondo altri caratteri invece li trascendono, e per questo motivo vengono detti biochimici, organici, o fisiologici.

## 2. Le attività sensitive.

Non è però tutta qui la nobiltà dell'uomo. Le manifestazioni della sua attività non si arrestano alle funzioni nutritive. Come gli animali perfetti e superiori, l'uomo possiede tutte le funzioni della vita sensitiva.

Queste funzioni, le quali a differenza delle precedenti possono venire studiate dal di dentro, ci permettono di entrare in relazione, più o meno intima, con tutti gli esseri sensibili che ne circondano, di conoscerli, di appetirli, di conquistarli.

Per mezzo dei nostri sensi noi possiamo conoscere i colori (*sensazioni visive*), i suoni (*sensazioni uditive*), gli odori (*sensazioni olfattive*), i sapori (*sensazioni gustative*), la resistenza dei corpi (*sensazioni tattili* propriamente dette o di *contatto*), il caldo e il freddo (*sensazioni di temperatura*) (1), i nostri sforzi e i nostri movimenti (*sensazioni cinestesiche*) (2), le impressioni della fame, della sete, della sazietà, della nausea, della fatica, ecc. (*sensazioni cenestesiche*) (3).

I sensi coi quali percepiamo le predette qualità dei corpi, si dicono *esterni*.

---

(1) Queste sensazioni, come quelle che seguono, sono semplici suddivisioni di quelle tattili; suddivisioni intorno alle quali manca l'accordo dei cultori della psicologia.

(2) Da κίνησις (movimento) e αἴσθησις (sensazione).

(3) Da κοινή (comune) e αἴσθησις (sensazione).

Alle citate sensazioni non pochi autori moderni vorrebbero aggiungere come distinte quelle di peso, di orientamento ed equilibrio, di dolore e di piacere. Cf. De la Vaissière, *Phil. Natur.*, Vol. I, p. 304 e seg. Ai fini del mio lavoro la questione della divisione dei vari sensi ha un'importanza minima, e non v'insisto.

Ma non soltanto percepiamo coi nostri sensi esterni le qualità de' corpi; noi siamo ancora in grado di associare e ridurre all'unità le varie sensazioni così ottenute; in grado di confrontarle tra loro e distinguerle (1). Mentre queste sensazioni si compiono, noi ne avvertiamo chiaramente la presenza e le modalità (2). Allorquando poi le sensazioni sono cessate, e gli oggetti che le hanno prodotte non stimolano più le nostre facoltà, non tutto è finito. Le immagini delle sensazioni e degli oggetti, che le hanno causate, restano in noi (3); e basta che in qualche modo siano eccitate, perchè, risvegliandosi, ci facciano riconoscere e rivivere quel passato che sembrava sparito per sempre (4).

Le facoltà sensitive (5), che ci permettono di avvertire la presenza delle nostre sensazioni esterne, di unificarle e distinguerle, nonchè di conservarle in qualche modo allorquando sono cessate; di ricordarle e riviverle, si chiamano *sensi interni* (6).

---

(1) La facoltà relativa viene chiamata dagli Scolastici con Aristotile *Senso comune*.

(2) La rispettiva facoltà, non distinta essenzialmente dalla precedente, è chiamata dagli Scolastici *Coscienza sensitiva*.

(3) La facoltà conservativa delle immagini dicesi *Immaginazione* o *Fantasia*.

(4) Il potere di riconoscere le nostre precedenti sensazioni dicesi *Memoria sensitiva*. Nell'indicare queste facoltà sensitive gli Scolastici stessi non sono d'accordo, nè tra loro, nè molto meno coi moderni. Data l'indole del mio lavoro, non mi resta che ripetere per la divisione dei sensi interni quanto ho detto in una nota precedente della divisione dei sensi esterni.

(5) Si tratta sempre di facoltà sensitive, perchè il loro oggetto non esce mai fuori della sfera del mondo corporeo.

(6) Una facoltà sensitiva interna che in noi non è molto avvertita a motivo della coesistenza della ragione, ma che

Così nel linguaggio comune, modellato su quello della filosofia tradizionale. Oggi è impossibile trovare presso gli psicologi un'unità di linguaggio. Secondo W. James p. e., si dovrebbe chiamare *percezione* la conoscenza sensibile più alta e complessa delle cose, e *sensazione* la coscienza amorfa e non differenziata della sua presenza (1). Di fatto si chiamano oggi sensazioni tutti quegli atti sensitivi che ci fanno conoscere le qualità sensibili presenti — colori, suoni, qualità tattili ecc. — e si riserva il nome d'immagini alle conoscenze degli oggetti sensibili non presenti realmente.

Gli oggetti conosciuti dai sensi, o ci si presentano come utili, convenienti, gradevoli, o come non convenienti, sgradevoli, dannosi. Nel primo caso suscitano in noi una simpatia o un'attrazione, che ci porta verso di essi e ci spinge a farli nostri. Nel secondo invece danno origine ad un'antipatia, od avversione, che ci porta a rigettarli e respingerli. Alle facoltà sensitive di percezione o conoscitive si accompagnano quindi in noi quelle appetitive o di tendenza.

I varî movimenti di attrazione o di ripulsione, di compiacenza e di avversione, che si producono nella nostra sensibilità, dietro l'eccitamento degli oggetti conosciuti dai sensi, in quanto si accompagnano ad una specie di scossa della sensibilità medesima, venivano indicati dagli antichi col nome di passioni (2). Queste medesime scosse o modificazioni della sensibilità, che

---

negli animali ha un posto privilegiato, è il *senso estimativo*, destinato a percepire concretamente ciò che è utile o dannoso, piacevole o sgradito. Molti moderni invece di una facoltà conoscitiva, ne fanno un potere appetitivo o una tendenza.

(1) *Précis de Psychologie*, pag. 16.

(2) S. Tom., *Sum. Th.*, Ia IIae, q. 22, a. 2.

sono sempre percepite come modificazioni gradevoli o sgradevoli, piacevoli o dolorose, vengono indicate dai moderni anche col nome di emozioni (1).

L'attività sensibile dell'uomo non si arresta però all'inclinazione, o all'avversione del potere appetitivo verso l'oggetto percepito come conveniente o non conveniente. L'inclinazione o l'avversione stimolano a loro volta l'apparato locomotore, cioè le membra, e fanno sì che l'uomo s'impossessi del bene che lo attrae, o respinga da sè il male che avversa.

> **L'animo che è creato ad amar presto,**
> **Ad ogni cosa è mobile che piace,**
> **Tosto che dal piacer in alto è desto (2).**

I movimenti dovuti ad una appetizione e conoscenza sensitiva si differenziano profondamente da quelli che i moderni chiamano *riflessi*, e sono unicamente dovuti all'azione di uno stimolo esterno. Questi ultimi possono accompagnarsi anche alla conoscenza, ma non sono dovuti all'influenza di essa (3). Mentre perciò i primi sono in qualche modo comandati ,e quindi sommamente varî, gli altri sono indipendenti da noi, e si compiono in maniera costante ed uniforme. Sono *riflessi* i movimenti peristaltici dello stomaco, il movimento estensorio della gamba che si ottiene toccando la rotula, lo starnuto, ecc.

---

(1) Data l'incertezza del linguaggio psicologico, è ben difficile generalizzare. Questi vocaboli hanno spesso nei vari autori moderni un diverso significato. Cf. DE LA VAISSIÈRE, *Ph. Naturalis*, Vol. II, pag. 18. Oltre le emozioni del senso vi sono quelle superiori dell'appetito razionale. Cf. dopo cap. V, numero 8

(2) DANTE, *Purgatorio*, V. 19.

(3) La conoscenza nei riflessi è un semplice epifenomeno.

Conchiudendo, per mezzo delle funzioni sensitive possiamo conoscere le cose corporee e materiali, tendere ad esse, impossessarcene (1).

### 3. Le predette funzioni superano le forze puramente materiali.

Le funzioni vitali dell'uomo, che abbiamo fin qui illustrate, hanno caratteri totalmente opposti a quelli dei fenomeni puramente materiali; e non sono in alcun modo riducibili alle energie meccaniche, fisiche e chimiche della materia bruta, come pretende il meccanicismo biologico (2).

Mentre il nostro organismo, a mezzo delle tre funzioni elementari della vita, si conserva, si sviluppa e si riproduce, nessun corpo dotato di energie esclusivamente materiali è in condizioni di fare altrettanto. Il nostro organismo si conserva in virtù di un movimento continuo di assimilazione e di disassimilazione, di assorbimento cioè di quanto gli è utile, e di eliminazione di quanto gli è inutile e dannoso; la materia morta invece si conserva col riposo e coll'immobilità. Il nostro organismo può, in virtù delle sue stesse energie, riparare le lesioni subite; la materia morta all'opposto non è mai capace di rimediare da se medesima ai danni, che le vengono arrecati. Mentre il nostro organismo ha una forma determinata, e, giunto ad un certo grado di sviluppo, declina fatalmente verso la rovina, la mate-

(1) Cf. S. Tom., *Summa Theol.*, I, q. 78.

(2) I meccanicisti ammettono che nello stato attuale della scienza la vita non si può spiegare colle forze fisico-chimiche da noi conosciute: ma ritengono che essa in realtà non è altro che una risultante di queste medesime forze.

ria bruta, o non ha una forma determinata, o non ha almeno confini e limiti ben definiti al suo accrescimento. Mentre il nostro organismo cresce intrinsecamente, per *intussuscezione*, vale a dire convertendo nella propria le sostanze eterogenee, la materia bruta si accresce soltanto esternamente, per la semplice *giustaposizione* di elementi omogenei. Mentre in fine il nostro organismo, col mezzo di poche cellule, può riprodurre tutto se stesso, la materia bruta ignora questo meraviglioso potere, e non conosce che la semplice divisione e unione delle sue parti (1).

Se le funzioni nutritive sono irriducibili alle azioni puramente materiali, con maggior ragione lo sono quelle sensitive. Se un semplice processo meccanico o fisico-chimico non può spiegare i fenomeni elementari della vita, molto meno potrà spiegare quelli superiori della sensazione. Come mai un simile processo potrà spiegare il movimento determinato dall'appetizione e dalla conoscenza, e che noi distinguiamo tanto bene da quello automatico e riflesso? Come mai potrà spiegare l'inclinazione varia e incostante che tien dietro alla conoscenza, e che è così diversa dalla inclinazione fissa e immutabile, propria degli agenti i quali di conoscenza sono privi? Secondo che confessava lo stesso Du Bois-Reymond (2) « nessuna disposizione, nessun movimento immaginabile delle particelle materiali può aiutarci a comprendere il dominio della coscienza...

---

(1) Per uno sviluppo completo di queste dottrine vedansi gli autori che ne trattano espressamente, come P. A. GEMELLI, *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, 2ª ediz. Firenze, 1915. H. DRIESCH, *Il Vitalismo*, tr. it. Palermo, Sandron.

(2) *Die Grenzen des Naturerkennens*, p. 37.

Qual nesso potrebbesi immaginare tra movimenti determinati di atomi del mio cervello e fatti specifici ed innegabili come questi: io provo dolore, provo piacere, gusto del dolce, sento il profumo di una rosa, ascolto il suono dell'organo, veggo del rosso? ». Noi potremo — diceva il Lotze — seguire l'eccitazione lungo il nervo. trasformarla in mille modi, ridurla a movimenti sempre più sottili e delicati, e non per questo arriveremo a dimostrare che un movimento così prodotto debba, per la sua natura cessare di esistere come movimento e rinascere sotto forma di sensazione (1).

Se è facile dire coi meccanicisti che la conoscenza sensitiva è una reazione chimica, o un movimento vibratorio, non è ugualmente facile provarlo, e neppure capirlo. Ci vuol davvero una gran fede... per credere che basti una reazione chimica, o un movimento vibratorio degli atomi a produrre questo mirabile fenomeno, che ci permette di unirci in qualche modo a tutti gli esseri corporei, di assimilarli e conquistarli, determinandone l'esistenza e le proprietà sensibili. Ci vuol davvero una gran fede... per credere che una reazione chimica e un movimento vibratorio degli atomi siano capaci di afferrare quanto accade dentro di noi; capaci di conservare le immagini delle cose conosciute e di produrne delle nuove; capaci di ricongiungere colla memoria il passato al presente (2).

Ogni conoscenza sensitiva ha certamente come antecedenti necessari un processo fisico-chimico e un processo fisiologico; ma non può e non deve confondersi con essi. La conoscenza costituisce un processo speciale, *sui generis*, specificamente distinto, che s'indica col

(1) Citato da A. Anile, *La salute del pensiero*, p. 29.

(2) H. Bergson, *Matière et memoire*, p. 264.

nome di *psichico*. Per vedere, ad esempio, è indispensabile avanti tutto che le vibrazioni dell'etere vengano ad impressionare e scuotere la retina. Questa eccitazione fisica poi produce a sua volta un processo nervoso, che dalla retina, a traverso il nervo ottico, va a finire nei centri ottici. E' soltanto al termine di questo ultimo processo, implicante un'irradiazione di energia nervosa a traverso il sistema nervoso, che sorge improvvisamente quella reazione psichica rappresentativa dei corpi luminosi, che si chiama visione. Invano cercheremo nell'organo visivo le traccie della visione, in quanto atto conoscitivo. L'organo non può registrare che i fenomeni fisici fisiologici, che la precedono o l'accompagnano.

Se i processi fisico-fisiologici stessero ai processi psichici sensitivi come la causa all'effetto, avrebbero con essi una perfetta ed assoluta proporzione. Ora ciò non avviene. Non vi è proporzione alcuna tra l'urto meccanico di alcune onde sonore sul nostro orecchio e le emozioni che proviamo ad udire un nome caro, o ad ascoltare una musica deliziosa. Non vi è nessuna proporzione tra una semplice scossa nervosa e la forza creatrice della fantasia, che popola d'incantevoli immagini il nostro mondo interiore.

I processi fisico-fisiologici non hanno altro scopo che quello di mettere in gioco energie che li trascendono, energie specificamente ed essenzialmente differenti. Onde mentre i processi fisico-fisiologici, in quanto tali, appartengono al mondo esterno, che è dominio dei sensi, quelli psichici appartengono al mondo interno, che si scruta per mezzo della coscienza (1). « Non è

(1) S. Tom., *Summa Theol.* I, 75, a. 3; Coconnier, *L'âme humaine*, ch. IV.

quindi, nè con l'istologia, nè con l'anatomia del sistema nervoso, che noi riusciremo ad intendere il fenomeno cosciente della sensazione, come non sarebbe possibile, districando le radici di un albero, intendere il fiore che si apre sulla cima (1) ».

## 4. Le predette funzioni dipendono dall'organismo.

Le nostre funzioni vitali tanto nutritive che sensitive non possono dunque ridursi a fenomeni puramente materiali, e appartengono ad un ordine del tutto distinto, ad un ordine del tutto superiore. Ma se sono superiori alla materia, ne sono pure indipendenti? Se il nostro corpo con le sue forze meccaniche e fisicochimiche non basta a spiegarle, si può anche dire che non ha con esse alcun nesso intrinseco e soggettivo, e che si tratta di funzioni superorganiche e immateriali?

Per quanto riguarda le funzioni nutritive, la risposta non è dubbia. Si tratta evidentemente di funzioni che sono legate ad organi speciali, ubbidiscono alle loro leggi, subiscono le loro condizioni e seguono rigorosamente le loro sorti. La scienza che è riuscita a determinare questi organi, anche nei loro più piccoli dettagli e nei loro più complicati meccanismi, è in grado di descrivere esattamente i rapporti che essi hanno con le predette funzioni e di determinare come insieme crescano o si arrestino, si elevino o si abbassino, s'intensifichino o s'indeboliscano, si esplichino regolarmente o si turbino, perdurino o cessino.

Il giudizio dato sulla natura delle funzioni nutritive deve ripetersi anche per quelle sensitive. Sono

---

(1) A. Anile, l. c., p. 31.

anch'esse legate all'organismo, soggette alle sue leggi, alle sue condizioni, alle sue sorti (1). La scienza ha ormai accertato che la vita sensitiva non è possibile, se non dipendentemente dal sistema nervoso. Quanto più la struttura del sistema nervoso diviene complessa e perfetta, tanto più cresce e si sviluppa la vita sensitiva. Ad ogni arresto di sviluppo, ad ogni malattia del sistema nervoso corrisponde un arresto, o un turbamento delle funzioni sensitive. Tutti gli elementi i quali esercitano, come l'alcool, la morfina, la cocaina ecc., un'azione speciale sul sistema nervoso, esercitano pure un'azione speciale sul processo ordinario della nostra vita psichica. Non vi è modalità fisiologica, che non abbia una ripercussione sulla nostra sensibilità. E scendendo ai particolari, la scienza è in condizione oggi d'indicare, con maggiore o minore esattezza, gli organi delle varie funzioni sensitive.

Se le chiediamo, ad esempio, quale sia lo strumento del movimento guidato dalla conoscenza, essa indicherà i muscoli e i nervi motori; questi ultimi lo comandano, i primi lo eseguiscono. Se le chiediamo quale sia l'organo o lo strumento del potere appetitivo o affettivo, essa risponderà: non il cuore, come si riteneva anticamente e come si ritiene ancora volgarmente, ma i centri nervosi. Il cuore però, sebbene non sia la sede degli stati affettivi, ne subisce fortemente l'influenza, e ne è il più efficace mezzo di manifestazione; perocchè, trovandosi collegato ai centri nervosi per due gruppi di fibre appartenenti rispettivamente al nervo *pneumo-gastrico* e al *gran simpatico*, rallenta i suoi

(1) Baudin, *Psychologie*. Paris, 1917, p. 152.

movimenti alle eccitazioni del primo, li accelera a quelle del secondo.

La scienza indica ugualmente l'organo generale della conoscenza sensitiva nel sistema cerebro-spinale. E sebbene non possa sempre parlare con assoluta certezza e sicurezza, stabilisce pure quali parti del predetto sistema servono all'esplicazione e all'esercizio delle singole funzioni conoscitive tanto interne che esterne.

Se, come pretendevano i cartesiani, il potere, che è principio immediato delle nostre sensazioni, fosse del tutto immateriale e indipendente dall'organismo, non si potrebbe più assegnare una ragione davvero sufficiente per spiegare perchè ci troviamo dotati di organi così complessi, delicati e meravigliosi, quali sono quelli delle vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto.

Riuscirebbe ugualmente impossibile comprendere i fenomeni fisici e fisiologici, che si compiono in questi nostri organi ad ogni fatto sensitivo. Come ho già accennato, non si dà nessuna conoscenza sensitiva, se prima i nostri sensi non subiscono un'azione stimolatrice degli oggetti sensibili. Questa azione stimolatrice può essere tanto di ordine meccanico-fisico (tatto, udito, vista), quanto di ordine chimico (gusto, odorato). Dalla sua intensità e durata dipende l'intensità e la durata delle sensazioni relative. Essa ha limiti ben definiti, e non può, nè discendere al di sotto di un minimo (soglia della sensazione), nè salire al di sopra di un massimo senza rendere in tal guisa impossibile le sensazioni stesse.

Insieme poi coll'azione fisica degli stimoli le nostre sensazioni presuppongono un'azione fisiologica del ri-

spettivo apparecchio sensoriale. Questa azione s'inizia negli *organi periferici* o ricevitori, che sono costituiti dalle ultime ramificazioni dei nervi sensitivi. Tali la *retina* per la vista, le *fibre della membrana basilare dell'organo del Corti* per l'udito, *le terminazioni nervose della mucosa pituitaria* per l'odorato, le *papille della mucosa della lingua* per il gusto, i *corpuscoli tattili situati nel derma* per il tatto.

Dall'organo periferico, a traverso il nervo sensitivo (nervo ottico, uditivo, olfattico, ecc.), la corrente nervosa si propaga fino ai centri cerebrali, dove s'inizia quella reazione, che è il compimento della funzione sensitiva (1).

Siamo ancora ben lontani dal conoscere esattamente la natura di questa corrente nervosa e dei centri sensitivi, a cui termina; ma quanto la fisiologia ci dice sul funzionamento dei nostri sensi, è più che sufficiente a farci ritenere la sensazione quale funzione dell'organo vivente.

Nè per convincersi di questa verità occorre possedere delle profonde conoscenze scientifiche; basta anche l'esperienza comune e volgare. Tutti, guidati dalla testimonianza della coscienza, attribuiscono le proprie funzioni conoscitive a determinati organi; il vedere agli occhi, l'udire agli orecchi, l'odorare al naso, il gustare alla lingua ecc. Tutti sanno che questi organi possono venire danneggiati, ed anche irreparabilmente, quando siano violate le leggi regolanti il loro esercizio, quando cioè si oltrepassi il massimo della intensità dello stimolo E' cosa pure ben nota che nelle emozioni piacevoli aumenta l'afflusso del sangue al

(1) Cf. S. Tom., *Sum. Th.*, I, q. 75, 3.

cervello, la respirazione si fa più attiva, si accelerano le pulsazioni cardiache, cresce la temperatura del corpo, e gli scambi nutritizî diventano più abbondanti. Mentre nelle emozioni sgradevoli e dolorose si hanno turbamenti della circolazione, abbassamento e irregolarità del respiro, arresto delle funzioni digestive, rallentamento delle pulsazioni cardiache (1).

E' studiando gli antecedenti e i concomitanti materiali della sensazione, che gli psicologi si sono sforzati, con maggiore o minore fortuna (2), di fissare le leggi della sua durata ed intensità.

E' pure, basandosi sulle ripercussioni delle sensazioni sul nostro organismo, che i cosidetti divinatori del pensiero riescono a cogliere certi speciali stati interiori degli individui, che si prestano ai loro esperimenti.

Ma è inutile insistere più oltre. Il mettere in dubbio la dipendenza delle operazioni sensitive dall'organismo, equivarrebbe a rigettare tutta la psicologia sperimentale, e a togliere ogni valore ed ogni importanza ad un'abbandantissima messe di fatti accertati e studiati colla più grande serietà d'indagini e col più grande rigore di metodi.

### 5. La dipendenza dall'organismo non è mediata ed estrinseca, ma immediata ed intrinseca.

Non è il caso di spiegare i fatti in parola, ricorrendo unicamente ad una dipendenza estrinseca e mediata, come avviene alla nostra intelligenza, la quale, secondo

(1) Mantegazza, *Fisionomia e mimica*. Milano, 1883.

(2) Cf. Kostyleff, *Crise de la Psychologie expérimentale*, pag. 18-20.

che spiegheremo in seguito, sebbene immateriale, dipende nondimeno mediatamente dall'organismo, in quanto abbisogna della cooperazione delle facoltà organiche, per procurarsi i materiali che essa deve elaborare nell'esercizio della sua attività. Nei riguardi dell'intelligenza siamo costretti a parlare di dipendenza puramente mediata ed estrinseca, perchè altrimenti riuscirebbe impossibile comprendere le sue operazioni trascendenti; riuscirebbe impossibile capire come essa raggiunga oggetti immateriali e smaterializzi colle sue astrazioni e generalizzazioni il mondo materiale. Mentre non esistono ragioni che giustifichino una simile spiegazione nei riguardi del senso.

E in realtà, se dal soggetto delle nostre sensazioni passiamo a considerare il loro oggetto, constatiamo che quest'ultimo è perfettamente proporzionato e consono al primo. I nostri sensi non vanno mai al di là della sfera del mondo lorporeo; loro oggetto sono soltanto i lorpi e le proprietà e qualità corporee. La vista percepisce soltanto la luminosità, i colori, l'estensione, il movimento; l'udito soltanto i suoni; l'odorato soltanto gli odori; il gusto soltanto i sapori; il tatto soltanto la resistenza, il caldo e il freddo ecc.; i sensi interni soltanto le nostre impressioni, emozioni ed immagini sensibili.

E queste qualità sensibili non vengono conosciute in un modo astratto ed universale, bensì in un modo concreto e singolare. I nostri sensi non conoscono propriamente *il* colore, *il* suono, *l'*odore, *il* sapore, *il* calore, *il* movimento, *l'*emozione, *l'*immagine, bensì *un* colore, *un* movimento, *un'*emozione, *un'*immagine. Essi non raggiungono mai ciò che è spoglio dei caratteri materiali, ciò che trascende il mondo sensibile, ciò che sfug-

ge alle leggi dello spazio e del tempo; ma unicamente l'esteso, il concreto, il singolare e il contingente; unicamente ciò che è coartato dai limiti, dalle condizioni, dalle leggi della materia.

## 6. Il posto dell'uomo nella gerarchia degli esseri cosmici.

Le funzioni precedentemente illustrate non sono patrimonio esclusivo dell'uomo. Egli le ha in comune con gli altri viventi. Al pari di esso le piante posseggono le tre funzioni elementari della vita, cioè la nutrizione, l'evoluzione, la riproduzione. Al pari di esso gli animali, oltre le predette tre funzioni, hanno quelle proprie della vita sensitiva, con quanto le precede o le accompagna.

Se l'uomo non avesse altri titoli di nobiltà, fuori di quelli che gli vengono dal proprio organismo e dalle funzioni vegetativo-sensitive, potrebbe sempre ritenersi superiore alla materia; ma non ne sarebbe affatto emancipato, e dovrebbe rassegnarsi a muoversi unicamente dentro la sua sfera, ad ubbidire a tutte le sue leggi, a subirne le esigenze. Egli potrebbe sempre difendere il posto di sovrano della natura, lasciandosi molto indietro gli esseri che non vivono e le piante che non sentono; di fronte nondimeno agli animali la sua sovranità ci apparirebbe molto... democratica. Nessun animale potrebbe rivaleggiare con lui nella perfezione complessiva della vita sensibile esterna ed interna; ma tutte le sue ambizioni dovrebbero limitarsi a ritenersi primo tra uguali, *primus inter pares*.

L'uomo però non è soltanto una macchina, non è soltanto una pianta, non è soltanto un animale. Esso è

qualche cosa di ben più grande, di ben più nobile. Allorchè abbiamo conosciuto la fine struttura del suo corpo e le sue funzioni nutritive e sensitive, non abbiamo conosciuto che una parte minima della sua perfezione, un debole riflesso della sua bellezza. L'uomo, come tale, è una realtà molto più piena e più vasta di quanto non apparisca ai nostri sensi. Per conoscere l'uomo vero, tutto l'uomo, bisogna ripiegarci su noi stessi, affacciarci sul misterioso mondo invisibile che portiamo racchiuso nel piccolo mondo visibile del nostro corpo. Bisogna appellare ad occhi più acuti e ad orecchi più fini di quelli corporei. E quando, fatto il sereno e il silenzio a noi d'intorno, entreremo nel santuario della nostra vita interiore e ne frugheremo tutti i recessi e tutti gli angoli più segreti; quando apriremo, riverenti, il libro della nostra storia più intima e ne sfoglieremo tutte le pagine, una rivelazione inattesa di forza e di ricchezza c'inebrierà. Voci arcane e arcane armonie lusinganti l'udito, orizzonti vasti e luminosi, profondità inscandagliabili, altezze inaccesse offerte allo sguardo, campi immensi aperti al desiderio ci diranno tutta la nostra grandezza, tutta la nostra nobiltà. Allora ci troveremo come ingigantiti dinanzi a tutti gli altri viventi, e potremo dirci con assoluta convinzione e consapevolezza, creature davvero privilegiate, re e sovrani di tutta la natura visibile.

Allora si capiranno gli entusiasmi del poeta:

O uomo, o del divin dito immortale
Ineffabile lavor, forma e ricetto
Di spirto e polve moribonda e frale,
Chi può cantar le tue bellezze? Al petto
Manca la lena, e il verso non ascende
« Tanto che arrivi all'alto mio concetto ».

E tutta la porsona entro il cuor mio
La meraviglia piove, e mi favella
Di quell'alto saper che la compìo.
Taccion d'amor rapìti intorno ad ella
La terra, il cielo; ed: Io, son io, v'è sculto,
Delle create cose la più bella (1).

## 7. L'uomo superiore ai bruti a motivo delle sue attività razionali.

Che nell'uomo esistano attività psichiche superiori a quelle della vita sensitiva, ch'egli ha comuni con gli animali, sembra assolutamente innegabile. Per convincersene è sufficiente porlo a confronto con gli animali più perfetti. Un tale confronto, mentre farà scorgere i punti di contatto, metterà pure in rilievo le profonde differenze. Nessuna specie di animali, per quanto evoluta, è in grado di rivaleggiare con la specie umana nella ricchezza ed altezza delle energie psichiche. Queste energie hanno in noi manifestazioni totalmente diverse e immensamente più elevate.

L'uomo, quando ha concepito un piano, può attuarlo in mille modi diversi; quando si è proposto una mèta, può raggiungerla per mille vie differenti. Una illimitata varietà caratterizza la sua condotta individuale e sociale.

Negli animali al contrario fissata è la via che devono percorrere; determinati sono i mezzi di cui dispongono per i loro fini. La più noiosa uniformità caratterizza le azioni degli individui della medesima specie.

L'uomo non ha confini che limitino in modo preciso la sua perfettibilità, e può procedere sempre più in-

(1) V. Monti, *Le bellezza dell'Universo.*

nanzi, salire sempre più in alto. Appellando alle proprie energie, studiando e governando se medesimo e gli altri, nobilita la vita con le carezze del linguaggio e le bellezze dell'arte; la purifica con le finezze della morale; la sublima con le ascensioni religiose.

Niente di tutto questo negli animali. Invano cercheremo in essi la prodigiosa capacità di evoluzione propria dell'uomo. Invano cercheremo in essi la più piccola traccia di linguaggio, il più piccolo indizio di capacità artistica, di moralità e religiosità. La loro vita fredda ed oscura si svolge dentro la ristretta e insormontabile cinta delle tendenze istintive e delle abitudini ereditarie ed acquisite. La loro evoluzione relativa ed unilaterale non ha nulla che regga al paragone con il rigoglioso e illuminato progresso umano, che si compie in tutti i sensi, segue tutte le direzioni, invade tutti i campi.

Questi viventi, incapaci d'imitare, di dominare e conquistare, stanno all'uomo dominatore e conquistatore di tutta la natura, come i piccoli rivi perduti tra le erbe dei prati stanno al fiume regale, che, superbo della sua grandezza e della sua forza, vinti tutti gli ostacoli, cammina per valli e pianure verso la immensità dell'oceano.

La ragione di tutti questi fatti attestanti la superiorità dell'uomo sul bruto è una sola: l'esistenza in noi di attività tanto conoscitive che appetitive diverse da quelle sensitive e ad esse superiori (1).

E' indubitato che noi abbiamo un potere conoscitivo molto più vasto e più alto di quello proprio de' sensi. Noi arriviamo dove i sensi non arrivano: penetria-

(1) Queste idee vengono svolte più ampiamente nel cap. XIV.

mo dove i sensi non penetrano; abbracciamo quello che i sensi non abbracciano.

Mentre i sensi sono incapaci di oltrepassare la sfera del mondo corporeo, noi in realtà conosciamo anche un mondo supercorporeo; un mondo che non ha colori per i nostri occhi, non ha suoni per i nostri orecchi, non ha immagini per la nostra fantasia. Mentre i sensi sono costretti a restare alla superficie delle cose, noi possiamo penetrare nei loro recessi più segreti e raggiungere quello che non si vede e non si tocca. Mentre i sensi percepiscono solo quello che è collocato in un determinato punto dello spazio e in un determinato momento del tempo, noi conosciamo anche quello che sfugge ad ogni determinazione spaziale, ad ogni determinazione temporale. In breve, mentre i sensi non conoscono che il concreto, il singolare, il contingente, il mutabile, noi conosciamo pure l'astratto, l'universale, il necessario, l'immutabile, l'eterno.

E come possediamo un potere conoscitivo superiore a quello dei sensi, così possediamo un potere di azione superiore a quello dell'appetito sensitivo.

Le tendenze e le inclinazioni seguono le conoscenze, e sono ad esse proporzionate. Dietro le orme delle conoscenze superiori, usciamo fuori del mondo corporeo e tendiamo ai beni immateriali della verità, della bontà, della bellezza e della virtù, che non empiono lo stomaco, non impinguano il corpo, non lusingano la sensibilità. Dietro la conoscenza che ci apre il mondo dell'eterno e dell'infinito, aspiriamo al possesso interminabile del bene che non ha ombre, non ha confini. E supposto questo bene capace di saziare l'immensità de' nostri desiderî, restiamo indifferenti ai piccoli e meschini beni che ne circondano. Noi possiamo volerli o non

volerli, scegliere uno a preferenza di un altro; noi possiamo innanzi ad essi conservare la padronanza de' nostri atti, restare liberi.

Il potere che ci pone in grado di conoscere ciò che supera le forze delle facoltà conoscitive sensitive, è convenuto chiamarlo intelligenza, mente, ragione, ecc. Il potere che ci permette di tendere a beni soprasensibili e di avere il dominio de' nostri atti, è convenuto chiamarlo volontà.

Ambedue costituiscono le potenze o attività razionali, le attività o potenze specifiche dell'uomo, formalmente umane.

---

## CAPITOLO II.

# La semplicità delle attività razionali.

La ragione è quello che vi è di più divino in tutto il nostro essere.

ARISTOTILE, *Etica a Nicomaco.*

## BIBLIOGRAFIA

Per la conoscenza del materialismo, oltre le citate opere di Lucrezio Caro, De la Mettrie, Büchner, Moleschott, Vogt, Sergi, Romanes ecc. possono vedersi:

P. JANET, *Le materialisme contemporain.* — Paris, 1875.

*Le materialisme actuel.* — Paris, Flammarion, 1913.

L. FEUERBACH, *Uber Spiritualismus und Materialismus.* — Lpz. 1890.

E. BECHER, *Gehirn und Seele.* — 1911.

M. VERWORN, *Die Frage nach des grenzen der Erkenntniss.* — Jena, 1908.

R. WOHLE, *Mechanismus des geist. Lebens.* — Wien, 1906.

N. KOSTILEFF, *Le mécanisme cèrébrale de la pensée.* — Paris, 1914.

L. BIANCHI, *La meccanica del cervello.* — Edit. Bocca.

W. OSTWALD, *Vorlesungen über Naturphilosophie.* — Lpz. 1905.

A. REY, *L'energetique et le mecanisme.* — Paris, 1907.

Per la confutazione del materialismo, oltre le citate opere di S. Tommaso e degli altri autori scolastici, possono consultarsi:

A. BERGSON. *Matière et Memoire.* — Paris, 1896.
J. GEYSER, *Allgemeine Psychologie.* — Münster, 1904.
F. KLIMKE. *Il monismo* — tr. it. Ferro, Firenze. 1914.
F. IEZZONI. *I fatti psichici e il materialismo.* — Chieti. 1899.
S. TOMMASI, *Il naturalismo moderno.* — Laterza. Bari.

---

## 1. Spiritualismo e antispiritualismo di fronte ai fatti razionali.

Finchè ci si limita ad affermare una qualche superiorità dell'uomo sugli altri esseri del mondo sensibile, compresi gli animali, l'accordo degli psicologi è perfetto. La superiorità dell'uomo, tanto nell'ordine delle conoscenze quanto in quello delle tendenze, è così chiara, così evidente, che non è possibile trovare chi osi seriamente impugnarla. La discordia comincia allorchè si tratta di determinare la natura intima di una tale superiorità; allorchè si tratta di fissarne l'estensione ed i limiti. Tralasciando le divisioni secondarie, si hanno su questo punto centrale di tutta la psicologia due interpretazioni opposte e inconciliabili: lo spiritualismo e l'antispiritualismo. L'antispiritualsmo assume po due forme: il materialismo propriamente detto e il sensismo.

Secondo il sensismo, che costituisce la forma più blanda e temperata dell'antispiritualismo, le operazioni razionali, proprie soltanto dell'uomo, non differiscono essenzialmente da quelle sensitive, comuni anche agli animali.

Per esso le idee sono riducibili alle immagini, le intellezioni alle sensazioni. Gli atti della volontà sono della stessa natura di quelli dell'appetito sensitivo; e

come questi, determinati necessariamente dai loro antecedenti. L'uomo non possiede quindi attività veramente spirituali, indipendenti cioè soggettivamente dall'organismo. Tutte le sue attività, anche quelle più nobili, sono in fondo organiche non meno delle attività animali; e come queste, legate a speciali organi corporei, e da essi direttamente e intrinsecamente dipendenti. Ne segue che la differenza tra l'uomo e il bruto è minima; niente affatto maggiore di quella che passa tra il fanciullo e l'adulto, tra il selvaggio e il civilizzato; differenza perciò non essenziale, ma accidentale; non qualitativa e di natura, ma quantitativa e di grado. L'uomo è il fratello maggiore; il bruto il fratello minore. L'uomo, per un complesso di fortunate circostanze, si trova all'avanguardia; il bruto — povero ritardatario spiedato — alla retroguardia.

Il materialismo, il quale rappresenta la forma più radicale e intransigente dell'antispiritualismo, procede molto più innanzi del sensismo. Per esso unica realtà è la materia, e tutti i fenomeni, tutte le energie, a qualunque classe appartengano, sono in fondo fenomeni ed energie materiali. Per la legge di continuità, che governa l'universo, non si danno interruzioni e lacune tra i vari ordini di fatti. I fenomeni psichici devono perciò ridursi a quelli fisiologici, e questi a loro volta ai fenomeni fisico-chimici. Le attività del pensiero e del volere sono dunque in ultima analisi la risultante di complesse reazioni fisico-chimiche del nostro organismo. Il pensiero, secondo le espressioni ormai celebri di un Vogt, di un Büchner o di un Moleschott, sarebbe una secrezione del cervello, e starebbe ad esso « come la bile al fegato »; oppure dovrebbe ritenersi « un movimento dei centri nervosi », « una risultante

delle vibrazioni trasmesse alle cellule encefaliche », in breve, come dice Haeckel, « una funzione fisiologica del cervello ». Anzi avrebbe perfino un determinato colore; e secondo il Friese (1), i buoni pensieri sarebbero di color rosa, di color turchino quelli cattivi!

Oggi al materialismo esplicito e grossolano propugnato da Vogt, Büchner, Moleschott, Haeckel, si sostituisce spesso un materialismo larvato e raffinato, che si copre con i bei nomi di *energetismo* o *energismo* ed *epifenomenismo*.

Secondo l'energismo, di cui si è fatto ardente paladino il professore berlinese W. Ostwald (2), l'energia non è una proprietà della materia cosmica, ma l'unica realtà del mondo sensibile; invece di dire perciò con i vecchi materialisti, che tutti i fenomeni non sono che aspetti e manifestazioni della materia, dobbiamo dire che sono aspetti e modi dell'energia, alla quale tutto si ricollega. Il calore, la luce, l'elettricità, il suono, il movimento, l'energia nervosa sono semplici modi di energia. Questi modi sono tra loro distinti, ma hanno un fondo comune; e appunto perchè hanno un fondo comune, possono trasformarsi gli uni negli altri.

Col tempo gli scambi interneuronici, nei quali è in gioco l'energia nervosa, si complicano, e si arriva al potere inibitore di questa medesima energia; si arriva ad un nuovo modo di energia, all'energia psichica. Questa si riscontra in tutti gli animali; ed è tanto più abbondante quanto più si sale nella scala della vita animale. Essa raggiunge il suo massimo grado nell'uomo.

---

(1) Citato da SCHNEIDER, *L'altra vita*, cap. IV.

(2) *Vorlesungen über Natürphilosophie.*

BECHTEREW, *Activité psychique et la vie*, pag. 340.

MAC DOUGALL, *Body and Mind*, p. 130.

E' dunque sempre la stessa realtà che si manifesta sotto diversi aspetti. E' sempre la stessa energia che sale continuamente, e da fisica diventa nervosa, da nervosa psichica. Una tale concezione è la sola, secondo i suoi propugnatori, che possa spiegare i rapporti tra la coscienza e i fenomeni cerebrali, e assegni una ragione sufficiente dell'interazione e interdipendenza del fisico e psichico in ciascuno di noi.

L'epifenomenismo (1) è, come l'energetismo, un vano tentativo di sfuggire alla concezione materialistica, pur accettandone gli elementi essenziali. Non potendo negare l'irriducibilità del psichico al fisico, i fautori di questa teoria pensano di poter spiegare il fatto psichico, facendone un'appendice superflua, un *by-product* del fatto fisiologico. Questo ultimo sarebbe il vero fenomeno, la vera realtà; l'altro un *epifenomeno*, un elemento secondario e incidentale. Huxley, che ha tenuto a battesimo l'attuale teoria, rassomiglia il fatto psichico, cosciente, all'ombra proiettata dalle parti mobili di una macchina, o al cigolìo fortuitamente prodotto da esse. Altri lo considerano come una scintilla o una melodia, che si sprigiona dai processi cerebrali, dal complesso meccanismo dei riflessi, e non esercita alcuna reazione sopra di essi.

L'interpretazione degli spiritualisti è diametralmente opposta.

Le attività razionali, essi affermano, devono ritenersi immateriali, non solo perchè non possono essere aspetti e modi delle forze fisico-chimiche dell'organismo (2) — in questo senso tutte le attività vitali, tanto

(1) Cf. Shadworth Hodgson, *The metaphysic of experience.* — London, 1918.

(2) È contro il materialismo propriamente detto.

sensitive che nutritive, debbono dirsi immateriali — ma ancora perchè non sono, come le attività sensitive, intrinsecamente dipendenti dall'organismo (1). Non v'è opposizione unicamente tra fisico e psichico, ma ancora tra psichico inferiore e psichico superiore, tra psichico sensitivo e psichico intellettivo. Le intellezioni e le sensazioni, i moti dell'appetito sensitivo e i moti della libera volontà hanno caratteri del tutto diversi, caratteri assolutamente irriducibili; e non possono perciò provenire da potenze dello stesso ordine e della stessa natura. Le operazioni razionali dell'intelletto e della volontà, sia che si considerino i loro oggetti, sia che si consideri il modo con cui li raggiungono, non possono interpretarsi, nè quali fenomeni puramente materiali, nè quali funzioni organiche. Suppongono perciò non soltanto dei principî inestesi e incorporei, ma anche dei principî intrinsecamente indipendenti dall'organismo, capaci cioè di esistere e di operare fuori di esso. Suppongono, in altre parole, principî semplici e spirituali.

L'uomo in conseguenza non si distingue dal bruto soltanto accidentalmente, in quanto è arrivato ad un grado di sviluppo non ancora dal bruto raggiunto; se ne distingue pure più profondamente, in quanto ha caratteristiche essenziali più alte; in quanto appartiene ad un ordine diverso e superiore, a cui il bruto non potrà mai arrivare. Fra l'uno e l'altro la natura ha posto una discontinuità, che nessuna evoluzione potrà mai togliere; un vuoto, che nessun progresso potrà mai riempire.

---

(1) L'affermazione ha di mira anche la forma più blanda dell'antispiritualismo.

## 2. Deleterie conseguenze dell'antispiritualismo.

Quale delle due precedenti interpretazioni de' fatti razionali deve preferirsi? La scelta non è di poco momento, come potrebbe credere qualche superficiale: da essa dipende tutta la concezione del mondo e dell'esistenza, tutto l'indirizzo della nostra vita.

Accettata l'interpretazione antispiritualistica e negata l'esistenza di potenze ed energie spirituali, si viene a negare naturalmente anche l'anima spirituale, che ne è il soggetto ed il principio; e non si può più parlare di vita futura, chè un'anima legata al corpo e da esso intrinsecamente dipendente, ne segue fatalmente le sorti, e cessa di esistere al momento in cui il corpo, che l'alberga e la sostenta, cade sotto i colpi dissolvitori della morte.

Accettata l'interpretazione antispiritualistica, bisogna pure rinunziare all'esistenza di un Dio creatore e del suo governo provvido e paterno. Se non si ammette lo spirito in noi, come lo si ammetterà fuori di noi? Se non esiste un potere capace di oltrepassare la sfera del mondo sensibile, come si potrà mai arrivare ad un Dio trascendente?

Accettata l'interpretazione antispiritualistica, bisogna ammettere che tutto in noi e fuori di noi è soggetto ad un assoluto determinismo. E siccome tutti gli elementi morali suppongono il dominio de' nostri proprî atti, non si potrà più parlare di bene o di male, di virtù o di vizio, di diritti o doveri, di responsabilità o imputabilità, di merito o di demerito, di premio o di pena.

Accettata l'interpretazione antispiritualistica, e negata ogni facoltà capace di dominare la materia, non sarà più ammesso il potere di afferrare nelle cose sensibili ciò che è ad esse comune, e di arrivare in tal guisa alle idee e alle leggi universali; non sarà più ammesso il potere di trasformare e sublimare queste cose sensibili, incarnandovi, per così dire, le visioni dello spirito. Verrà in tal modo a cadere la filosofia, in quanto è conoscenza delle ragioni supreme della realtà; verrà a cadere la scienza, in quanto è sapere basato su principî immutabili ed universali; verrà a cadere l'arte, in quanto è ossequio alle leggi superiori della bellezza, in quanto è idealizzazione del reale.

Collo spiritualismo crolla dunque tutto quel mondo ideale della religione, della filosofia, della scienza e dell'arte, che è il nostro conforto e la nostra gloria. La concezione attuale della vita, minata alla base, rovina irreparabilmente, ed è ricostituita dal materialismo su basi del tutto diverse. Al posto di Dio essa colloca la materia, al posto dell'anima il corpo, al posto della libertà la necessità, al posto della vita avvenire la presente, al posto dell'aiuto divino le nostre forze, al posto della felicità futura quella attuale, al posto della rinunzia e del sacrificio il godimento pieno di tutte le gioie della vita, la soddisfazione di tutti i nostri istinti, la realizzazione di tutti i nostri desiderî. Tutti i valori fin qui apprezzati vengono svalutati, tutte le sorgenti dell'evoluzione umana inaridite, tutte le molle della grandezza e dell'eroismo spezzate, tutte le vie della civiltà chiuse, sovvertite.

E queste non sono semplici illazioni logiche dei principî del materialismo; sono pure affermazioni esplicitamente fatte proprie da tutti i suoi difensori. Non

sono semplici affermazioni teoriche; sono pure dottrine passate nella vita e diventate azione. Non sono semplici aberrazioni sporadiche; sono aberrazioni che tendono a diffondersi sempre più, starei per dire, a generalizzarsi.

Perchè il materialismo, almeno nelle sue forme più grossolane, è esulato quasi completamente dalle sfere della filosofia; perchè si parla molto della rinascita spiritualistica, si crede non di rado che esso sia morto e che non rappresenti più un pericolo, che non meriti neppure il conto di combatterlo. Strana e perniciosa illusione! Se il materialismo nelle sue forme più grossolane è stato cacciato dal campo filosofico, vi permane sempre nelle sue forme più blande e insidiose. Se non gode più come una volta tutte le simpatie dei filosofi, gode sempre quelle dei cultori delle scienze positive; e medici, psichiatri, fisiologi, naturalisti di ogni sorta continuano ancora a rigettare quelle attività spirituali, che sfuggono alla ricerca empirica. Se poi ha perduto terreno nelle alte sfere della cultura, lo ha guadagnato in basso. Ormai nelle masse borghesi e proletarie la concezione materialistica è divenuta la grande rivale di quella spiritualistica del cristianesimo. Il suo semplicismo, accessibile alle intelligenze più rozze, e il suo sensualismo, eccitatore di tutte le più violente passioni, le hanno aperto la via in mezzo alle folle scristianizzate.

La ridicola esaltazione de' fattori materiali della civiltà e la esosa svalutazione di quelli spirituali, l'onnipotenza del denaro e la febbre del guadagno, la corsa pazza al piacere senza confini e senza freni, il fiume limaccioso della più putrida corruzione morale, che cresce ogni giorno e tutto allaga, tutto imbratta e som-

merge, stanno a provare anche ai ciechi, che il materialismo non è sparito, ma continua ancora con successo la sua opera d'infezione e di morte nel pensiero e nella vita. Combatterlo non è un puro esercizio scolastico; è un atto doveroso di difesa sociale.

### 3. I caratteri delle azioni materiali.

Per difendere efficacemente la concezione spiritualistica occorre procedere con ordine, rigettando le varie concezioni antagoniste. E in primo luogo dobbiamo provare contro il materialismo, che le nostre attività superiori differiscono essenzialmente da quelle puramente corporee, e non suppongono già come queste principî estesi, composti e divisibili, ma principî semplici, inestesi ed indivisibili.

Dobbiamo poi provare contro il sensismo, che le nostre attività superiori si differenziano specificamente anche dalle attività puramente sensitive, e non suppongono come queste principî legati all'organismo e da esso intrinsecamente dipendenti, ma principî superorganici, principî spirituali.

Confutare il materialismo è compito più facile che confutare il sensismo. Per riuscirvi basta istituire un confronto tra il modo di operare delle facoltà razionali, e il modo di operare dei corpi; tra i fenomeni superiori dell'intelligenza e della volontà e i fenomeni fisico-chimici, che si compiono nei corpi, tanto inorganici che organici. Questo confronto, ci dirà subito che tra i due ordini di attività e di fenomeni passano differenze profondissime e irriducibili, differenze qualitative e di natura.

Le azioni dei corpi differiscono da quelle psichiche razionali, non solo per il modo diverso con cui si manifestano — le prime si rivelano unicamente ai sensi, e le seconde unicamente alla coscienza — ma ancora per la diversità de' loro oggetti e per la diversità della maniera con cui li raggiungono (1).

Vediamo d'illustrare quest'ultimo punto, esaminando avanti tutto il modo di operare delle cause materiali, che constano di parti quantitative, estese e divisibili.

Un corpo occupa sempre una porzione determinata dello spazio e risulta di parti, che a loro volta occupano in detta porzione spaziale punti determinati. Per questo motivo tutte le azioni meccaniche, fisiche e chimiche di un corpo, sia esso organico od inorganico, hanno determinazioni spaziali, che possono venire misurate, calcolate, e raggiungono esclusivamente oggetti corporei e composti di parti, come il soggetto da cui procedono. Chi ha mai visto o concepito una pressione, un'irradazione luminosa o una reazione chimica senza determinazioni spaziali, senza parti corporee, senza un termine od oggetto corporeo su cui agire?

Quand'anche nei corpi vi fosse qualche cosa che rassomigliasse alla conoscenza e al desiderio, non potrebbe aver per termine che degli oggetti corporei. Il fuoco non potrebbe desiderare che il combustibile, la calamita il ferro, lo stomaco il cibo, il cuore il sangue. Mai una pietra sarebbe in grado di conoscere o desiderare la scienza. Mai un gruppo di cellule sarebbe in

(1) Quello che si è detto nel capitolo precedente delle differenze essenziali che passano tra le attività materiali e quelle nutritivo-sensitive, vale *a fortiori* per la questione presente.

grado di conoscere ed apprezzare il dovere verso le altre parti dell'organismo.

Le azioni dei corpi hanno pure una sfera d'influenza limitata; limitata negli oggetti, limitata nello spazio, limitata nel tempo. La mano, che adopra la penna, non potrebbe allo stesso modo adoprare l'albero di un veliero. Lo stomaco, che può digerire qualche chilo di cibo, non potrebbe ugualmente digerirne un quintale o una tonnellata. La lampada, che è sufficiente per illuminare la mia stanza, non basterebbe per la illuminazione di una chiesa o di un teatro. Le reazioni, che si compiono in questo momento nel mio organismo, sono incapaci di oltrepassare i confini del presente e di rinnovare quelle passate, o di preparare quelle future.

L'azione materiale di un corpo, appunto perchè estesa e composta di parti, non può ridurre all'unità ciò che è molteplice, raggiungere in un modo indivisibile ciò che è divisibile. Nessuna pressione meccanica ,per quanto enorme, riuscirà mai a superare l'impenetrabilità dei corpi, e a fare sparire, insieme con la molteplicità delle parti, la estensione e la divisibilità di un corpo. Nessuna luce, per quanto intensa, darà mai al corpo che avvolge, un'unità perfetta e assoluta. Nessuna sintesi chimica sarà mai capace di sopprimere la molteplicità degli elementi che ha fusi.

E come, a motivo della estensione a cui è soggetta, nessuna azione materiale può ridurre all'unità e indivisibilità il soggetto su cui opera, così per l'identico motivo non può ridurre all'unità ed indivisibilità se stessa, concentrandosi, per modo di dire, su di un solo punto del soggetto medesimo.

Un corpo può agire con le singole sue parti sulle singole parti di un altro corpo, ma non può agire su

di una sola parte di questo con l'assieme delle sue parti, cioè con tutto se stesso. La mia mano non può indifferentemente posare sul tasto di un pianoforte uno solo o tutti e cinque i suoi diti. La mia voce non può indifferentemente arrivare a tutti gli uditori adunati in una sala, o ad un solo di essi.

Un corpo può finalmente ripiegarsi su se medesimo parzialmente, ed agire su di una parte per mezzo di un'altra. Ma nessun corpo è capace di agire con tutto se stesso su tutto se stesso; nessun corpo può ripiegarsi totalmente su se medesimo. Nessuna parte della materia — si chiami molecola, atomo od elettrone — potrà mai essere insieme agente e paziente, principio e soggetto della sua azione. Se il raggio riflesso coincidesse perfettamente col raggio diretto, cesserebbe per ciò medesimo di essere riflesso. Nessun acrobata riuscirà mai a ripiegare tutta la mano sulla mano, tutto il braccio sul braccio, tutto il torso sul torso. La storia di un cavaliere che decapitato da un vittorioso rivale, raccolse la propria testa e ne baciò... la fronte, è certamente la più novella delle novelle.

### 4. I caratteri opposti delle azioni razionali.

Orbene tutto quello che è fuori della sfera e delle leggi delle operazioni proprie delle cause corporee, è dentro la sfera delle azioni razionali dell'intelletto e della volontà; è pienamente conforme alle leggi, che le guidano e le regolano (1). A differenza delle azioni puramente materiali dei corpi, le nostre azioni razionali raggiungono oggetti incorporei, oggetti privi di quan-

---

(1) *C. Gentiles*, II. 49; *Sum. Th.*, I. q. 75, a. 1.

tità e di spazialità. Noi non conosciamo soltanto la linea, ma anche il punto. Conosciamo ed amiamo, non soltanto gli uomini virtuosi, ma anche la virtù; non soltanto le cose belle, ma anche la bellezza; non soltanto gli atti eroici, ma anche l'eroismo. E le azioni che raggiungono questi oggetti trascendenti, a loro volta, non sono affatto soggette a determinazioni quantitative e spaziali, che permettano di scomporle, pesarle o misurarle. L'idea dell'ente o della causalità non si scompone in molecole, non si risolve in atomi; nè l'idea della giustizia e del dovere può pesarsi a grammi, misurarsi a centimetri, o ridursi ad una formula chimica. Ad un atto di amore non si può assegnare un punto dello spazio; nè è possibile collocarlo a destra o a sinistra, in alto o in basso. Nella folla sempre rinnovantesi de' nostri sentimenti invano ne cercheremo due perfettamente omogenei, che si prestino ad una vera e propria addizione. Tutte le espressioni usuali, che sembrano contraddire questa verità — come « idee larghe », « pensieri profondi » ecc. — sono semplici metafore.

Anche quando poi agiscono dentro i confini del mondo dei corpi, le nostre azioni razionali non hanno per nulla i limiti di quelle materiali. Indifferentemente esse raggiungono le grandi come le piccole cose; un solo corpo, come molti, come innumerevoli corpi. Noi conosciamo un microbo come un gigantesco cetaceo, un fiorellino come una colossale conifera, un sassolino come una montagna, una goccia d'acqua come un oceano, la terra, come tutto il nostro sistema solare, come tutto l'universo. I nostri pensieri e i nostri desiderî non hanno limiti, nè di spazio, nè di tempo. Se il nostro corpo si muove in un momento determinato del

presente, i nostri pensieri e i nostri desideri si portano anche nel più remoto passato, e si spingono nel più lontano avvenire. Se il nostro corpo non occupa che pochi centimetri quadrati dello spazio terrestre, i nostri pensieri e i nostri desideri scorazzano liberamente a traverso tutta la terra, e perfino a traverso le immensità dei cieli. Non vi è nulla che li arresti, nulla che li freni. Non altezza di monti, non profondità di valli, non impetuosità di fiumi, non larghezza di mari, non qualità di temperatura, non immensurabilità di distanze. Tutte le difficoltà sono vinte; tutti gli ostacoli sono superati. Tutto cede alle forze razionali vincitrici e soggiogatrici della materia. Aiutato da queste forze, l'uomo, che secondo il corpo è un piccolo raggruppamento di atomi, abbatte le montagne, sfida le tempeste più violente, e solca senza timori i liberi spazi dell'aria, come le immensità dell'oceano.

A differenza delle azioni materiali dei corpi, quelle razionali possono pure indifferentemente raggiungere, con tutte se stesse, il tutto come le singole parti. Se la mia mano non può con tutta se stessa agire su di una sola parte della superficie su cui è posata, il mio pensiero invece può dirigere tutta la sua luce, tanto su di un intero triangolo, quanto su di uno de' suoi lati e de' suoi angoli; tanto su di un intero giudizio, quanto su di un solo de' suoi termini; tanto su di un intero sillogismo, quanto su di una sola delle sue proposizioni. E la mia volontà indifferentemente può dirigere tutti i suoi sforzi alla conquista di tutte le virtù morali, quanto alla conquista di una sola di esse, per esempio della giustizia; tanto al trionfo di ogni forma di giustizia, quanto a quello della sola giustizia sociale.

A differenza ancora delle azioni materiali, quelle razionali riducono la molteplicità all'unità, e conquistano quello che è composto e divisibile, con un atto semplice e indivisibile. L'idea come il giudizio della mente, il giudizio come il ragionamento sono atti di unità, atti di sintesi inscindibile. Quando, ad esempio, concepiamo il triangolo, quando giudichiamo che *la virtù è lodevole,* quando, ragionando, concludiamo che anche la giustizia, essendo virtù, è lodevole, la nostra mente si porta su oggetti che presentano una triplicità di elementi: il triangolo consta di tre angoli e di tre lati; il giudizio del soggetto, del predicato e della copula; il ragionamento di due termini estremi e di uno medio, di due premesse e di una conclusione. Questi tre elementi possono venire considerati anche separatamente, e dare origine a differenti atti mentali; ma in una tale supposizione non avremmo più l'idea del triangolo; non avremmo più il giudizio sul pregio della virtù; non avremmo più la prova che anche la giustizia è lodevole. Se tali atti mentali hanno degli oggetti che constano di tre elementi, non sono affatto tripli in se stessi. Con un unico e semplicissimo atto la mente forma l'idea, pronunzia il giudizio e costruisce il ragionamento. L'addizione di tre idee distinte rappresentanti i tre lati o i tre angoli del triangolo, non sarebbe mai capace di darci l'idea del triangolo; nè la addizione di tre atti mentali distinti terminanti al soggetto, al predicato e alla copula, sarebbe mai capace di darci il giudizio. In tal caso avremmo delle conoscenze indipendenti e successive di alcune parti dell'oggetto, ma non avremmo mai la sua conoscenza simultanea e integrale.

Come osserva acutamente W. James, l'idea di una coppia non è una coppia di idee. L'idea di *a* più *b* non è uguale all'idea di *a* più l'idea di *b*. Nel primo caso s'indica l'idea di una duplicità; nel secondo una duplicità d'idee. Nel primo caso chi conosce *a* conosce anche *b*; nel secondo chi conosce *a* non conosce affatto *b* (1).

L'ultima differenza che separa le azioni razionali da quelle materiali, è la loro illimitata capacità di riflessione. Mentre nessuna azione materiale può ripiegarsi totalmente su se medesima, mentre nessun corpo può agire su se stesso con tutto se stesso e compenetrarsi, il nostro potere pensante è capace di un completo ripiegamento, che gli permette di agire su tutto se medesimo e di fare in modo che il soggetto dell'azione ne sia ancora l'oggetto.

Noi infatti non conosciamo soltanto le operazioni e le cause da noi distinte; conosciamo ancora le nostre stesse operazioni, conosciamo ancora noi medesimi. Ripiegandoci su noi stessi, conosciamo le nostre idee, i nostri giudizi, i nostri ragionamenti; conosciamo i nostri affetti, i nostri desiderî, i nostri bsogni, le nostre tendenze. E tutti questi elementi interiori vengono esaminati e studiati nella loro natura, nelle loro cause, nei loro effetti, nei loro nessi. E' così che vediamo quello che nessuno vede, ascoltiamo quello che nessuno ascolta, ci conosciamo come nessuno ci conosce. E' così che ci analizziamo, che ci anatomizziamo, che ci frughiamo nelle pieghe più segrete. E' così che scorgiamo il nostro io più intimo, come scorgiamo la nostra faccia in uno specchio; e sentiamo i palpiti, i fre-

(1) *Précis de Psychologie*, tr. fr. Baudin, 1919, p. 257.

miti e le vibrazioni della vita interiore, come sentiamo le pulsazioni del nostro cuore.

E' questo potere mirabile di leggere nelle pagine più gelose della nostra vita psichica, che ci permette di giudicarci e di pesarci esattamente. E' questo potere mirabile, che ci permette l'autocritica e il controllo, e con ciò la possibilità di correggerci e perfezionarci.

E' questo potere che uccide le illusioni o ravviva le speranze; ingigantisce il dolore come la gioia; apre la via tanto agli abbandoni dell'affetto e alle dolci effusioni della preghiera, quanto alle esplosioni dell'odio e alle torture dell'isolamento interiore.

E una tale capacità di ripiegamento nell'uomo non ha limiti. Con una nuova riflessione possiamo studiare la precedente, con una seconda decisione annullare la prima; e modificare così indefinitamente i nostri giudizi e le nostre opinioni; mutare indefinitamente le nostre azioni e la nostra condotta.

## 5. I principî delle azioni razionali devono essere inestesi e semplici.

Da questo breve confronto risulta evidente che le attività materiali di tutti i corpi, e quindi anche quelle del nostro, hanno caratteri totalmente opposti ai caratteri delle nostre attività razionali.

Le attività razionali sono semplici e indivisibili; quelle materiali sono composte e divisibili. Come si è visto, mentre le attività razionali, a motivo della loro semplicità, possono indifferentemente raggiungere corpi più o meno grandi, ciò che è vicino come ciò che è lontano, il presente come il passato e il futuro, le attività materiali hanno sempre una sfera d'influsso limitata ad un oggetto, ad un luogo e ad un momento

determinato. Mentre le attività razionali possono raggiungere oggetti indivisibili o raggiungere oggetti divisibili in un modo indivisibile, agire nelle singole parti come in tutto il loro assieme, le attività materiali non raggiungono che oggetti composti e divisibili in un modo divisibile, e sono incapaci di agire con tutte se stesse su di una sola parte del loro oggetto. Mentre le attività razionali si ripiegano totalmente su se medesime e si compenetrano, le materiali non possono ripiegarvisi che parzialmente, e sono impotenti a compenetrarsi. Ora le attività che hanno caratteri opposti, sono evidentemente irriducibili, e non possono avere un medesimo ed identico principio. E' quindi impossibile ridurre le azioni razionali alle nostre azioni puramente materiali, ed assegnar loro, come unico principio, il nostro organismo. Se il corpo composto e divisibile fosse capace di azioni incorporee, semplici e indivisibili: se potesse raggiungere oggetti del tutto incorporei, od oggetti corporei, ma in un modo diverso da quello dei corpi, noi avremmo un effetto superiore alla sua causa, avremmo un corpo che agisce ed opera in opposizione con la sua stessa natura, un corpo che non è più corpo; avremmo la contraddizione, l'assurdo.

E che l'attribuire le nostre azioni razionali ad un principio materiale, esteso e composto ci conduca allo assurdo, possiamo toccarlo quasi con mano appena dall'ordine generale e astratto scendiamo a quello particolare e concreto. Vediamo infatti di esemplificare. Supponiamo che realmente l'atto mentale sia il prodotto di un organo speciale. Supponiamo, ad esempio, che l'idea sia il prodotto di un centro nervoso del cervello. Nel caso non sono possibili che due supposizioni.

O tutte e singole le parti del centro nervoso (cellule o atomi) producono tutta l'idea; e allora, contro l'aperta testimonianza della coscienza, avremmo, non una sola idea e una sola intellezione, ma tante idee e tante intellezioni quante sono le parti del centro nervoso. O tutte e singole le parti del centro nervoso concorrono solo parzialmente alla produzione dell'idea; e allora, contro parimente l'aperta testimonianza della coscienza, l'idea non sarebbe più semplice, ma composta di tante parti quante sono quelle del centro nervoso: allora avremmo, non un'idea, ma dei frammenti d'idea senza nesso tra loro, che renderebbero impossibile ogni intellezione, ogni conoscenza.

Quello che vale per l'idea, vale per il giudizio e per il ragionamento. Od ogni parte del centro nervoso ne è il principio totale; e allora ogni giudizio e ragionamento verrà a moltiplicarsi indefinitamente. Od ogni parte del centro nervoso ne è soltanto causa parziale; e allora la sintesi mentale, che esige un'unica e simultanea conoscenza de' varî termini del giudizio e dei vari giudizi del ragionamento, si rende assolutamente impossibile. Se il principio che conosce un termine od un giudizio è distinto dal principio che conosce gli altri. che li unirà e fonderà in un tutto unico ed indivisibile? Evidentemente nessuno.

Quanto si dice delle azioni intellettive deve ripetersi di quelle volitive. L'indivisibile atto con cui amiamo una virtù, o prendiamo una decisione, non può avere la sua vera ragione in un assieme di parti e di principî.

Concludiamo dunque, in omaggio alla logica, che i nostri atti razionali e i principî da cui emanano, non sono composti di parti e divisibili come gli atti e i principî materiali, ma semplici e indivisibili.

## 6. Energismo ed Epifenomenismo.

Le ragioni sopra esposte, le quali provano che esiste una distinzione essenziale tra i fenomeni fisici, fisiologici e i fenomeni psichici, e che quindi questi ultimi hanno un principio ed un soggetto del tutto distinto dal principio e dal soggetto dei primi, confutano il materialismo, non solamente nella sua forma più grossolana, che fa del fatto psichico una proprietà della materia concepita atomicamente, un vero fenomeno cerebrale, ma ancora nelle sue forme più blande e raffinate dell'energismo, che riduce il fatto psichico ad una funzione della materia concepita dinamicamente, e dell'epifenomenismo, che lo riduce ad un fenomeno secondario e accidentale del cervello.

La differenza tra queste forme materialistiche è più apparente che reale, più accidentale che sostanziale.

L'energismo infatti, ammettendo che l'energia psichica è in fondo della stessa natura dell'energia nervosa, dell'energia del calore, dell'elettricità (1) e del movimento, riconosce che è un'energia materiale corporea; un'energia materiale più alta e più nobile, se si vuole, ma sempre materiale, sempre composta di parti, sempre divisibile, sempre soggetta ai calcoli e alle misure della scienza positiva. L'illustre chimico W. Ostwald ha semplicemente sostituito alla vecchia etichetta, che portava l'antepatica parola « materialismo » una nuova etichetta, con la bella e sonora parola « energetismo ». Ma la merce è rimasta la stessa.

---

(1) Secondo Loeb e Mathows questa energia nervosa si ridurrebbe ad azioni di ioni attraverso sostanze colloidi.

Vecchia merce avariata, che esce dai laboratori degli scienziati, i quali s'improvvisano filosofi, senza avere per una tale missione nessuna attitudine, nessuna preparazione. Il fatto psichico è certamente la risultante di un'energia; ma di un'energia *sui generis*, di un'energia superiore, che sfugge a tutti i mezzi d'indagine e di controllo, dei quali dispongono i laboratori scientifici. E' la risultante di un'energia; ma di un'energia che non si troverà mai dentro la cerchia angusta delle scienze fisiche e chimiche, sibbene dentro quella molto più ampia dell'introspezione psicologica. Per scoprire questa energia superiore, bisogna uscire dai laboratori, chiudere gli occhi del corpo, e aprire bene quelli della mente. Si esaminino attentamente i caratteri specifici dei fatti attestati dalla coscienza, e ci si persuaderà, che è impossibile vedere in essi un effetto di energie fisiche antecedenti e una causa di energie fisiche susseguenti. La trasformazione di una energia fisica in una energia psichica, e viceversa, per quanti afferrano le loro profonde e incolmabili differenze, è semplicemente inconcepibile.

L'epifenomenismo vorrebbe essere, nelle intenzioni de' suoi difensori, « una specie di compromesso tra la dottrina materialistica, alla quale si avvicina per l'ufficio esclusivo assegnato alla causalità fisica, e la dottrina contraria, alla quale concede l'impossibilità di far derivare la psiche dalla materia (1) ». Ma il compromesso non regge (2). Non basta dire che il fenomeno psichico o cosciente accompagna i fenomeni cerebrali; bisogna dire pure perchè certi fenomeni sono coscienti

(1) G. Villa, *La psicologia contemporanea*, p. 413.

(2) H. Bergson, *Matière et memoire*, p. 13 e seg.

e certi no; bisogna dire come mai un processo psichico può esser l'appendice di un processo fisiologico cerebrale, che ha caratteri del tutto opposti. Col sostituire alla coscienza fenomeno la coscienza epifenomeno non si sfugge alla necessità di decidersi, o per il materialismo, o per l'antimaterialismo. Siccome non vi può essere un effetto senza causa proporzionata, o il fatto psichico si ricollega ad una causa immateriale, e abbiamo l'antimaterialismo; o si ricollega alla materia, e abbiamo il materialismo. Non c'è, e non ci può essere, alcuna via di mezzo. E da qual parte inclinino i fautori della presente teoria, non resta dubbio. Se a parole riconoscono che il psichico non può derivare dalla materia, di fatto non gli assegnano altra causa. La materia sola per essi è la realtà vera, la realtà fondamentale; e geneticamente la coscienza è l'ultimo termine della sua evoluzione. Ogni singolo fatto psichico poi — per servirmi delle loro similitudini preferite — nasce dai processi cerebrali, come la melodia dallo strumento, il rumore dalla macchina, la schiuma dall'acqua, l'ombra dal corpo. O che si chiami dunque prodotto principale dei processi cerebrali, o semplicemente prodotto secondario, *byproduct*, non monta. Resta sempre derivato da essi, ed è quindi esteso, composto, materiale, come essi.

E che i fatti psichici soltanto a parole siano considerati dagli epifenomenisti distinti dai processi fisici fisiologici del cervello, si conferma anche dal modo con cui cercano spiegarli. Una delle loro più accentuate ambizioni è proprio quella di costruire la meccanica della vita dello spirito; e non c'è fenomeno psichico, sia sensitivo, sia razionale, per il quale non abbiano pronta la loro brava spiegazione meccanicista. Anche le più alte

ed ineffabili operazioni dell'intelletto e del volere hanno per essi la loro ultima ragione nel complesso e mirabile gioco dei riflessi (1).

Del resto se alcuni seguaci dell'epifenomenismo, quando è questione di determinare i rapporti tra i fatti psichici e il cervello, esitano a parlare di dipendenza causale, altri sono più espliciti. Huxley, per non citare che un esempio, dice apertamente: « Il pensiero è una funzione della materia, come lo è il movimento ». E altrove: « Vi è ogni ragione per credere che la coscienza è una funzione della materia nervosa, allorchè questa ha raggiunto un certo grado di organizzazione, proprio come sappiamo esserlo le altre azioni dipendenti dal sistema nervoso, quali l'azione riflessa e simili (2) ».

---

(1) Cf. le opere citate di Wahle e Kostileff.
(2) Citato da M. Maher, *Psychology*, p. 497.

## CAPITOLO III.

# La spiritualità delle potenze razionali. Prove indiziarie.

## BIBLIOGRAFIA.

PLATONE. *Fedone.*

S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 75 e seg.; *C. Gent.*, II. 49, 51. 66.
— *Q. disp. De spiritualibus creaturis, De Anima,*
— *De Veritate.*

G. J. ROMANES, *Mental evolution in Man.* — London, 1888.

M. J. GARDAIR, *La connaissance.* — Paris. 1895.

C. PIAT, *L'idée.* — Paris, 1895.

T. RIBOT, *L'évolution des idées générales.* — Paris. 1909.

BERNIES. *Spiritualité et immortalité.* — Paris, 1901.

A. BINET, *Etude experimen. de l'intelligence.* — Paris, 1904.
— *La psychologie du raisonnement.* — Paris. 1907.

R. ARDIGÒ, *L'unità della coscienza.* Op. fil. Vol. VII.

E. DÜRR *Erkenntnisstheorie.* — Spz. 1910.

A. MESSER. *Empfindung und Denken. Arch. psy.* 1908.

K. MARBE, *La psychologie du raisonnement* — tr. fr. Paris, 1907.

BETTS, *Distribution and functions of mental imagery.* — N. York, 1909.

E. PEILLAUBE, *Théorie des concepts.* - Paris. 1895.

S. DE SANCTIS, *Mimica del pensiero.* - Napoli. 1906.

S. WOODWORTH, *A revision of imageless thought. Psych.* — Review, 1915.

## 1. Come si dimostra la spiritualità delle attività e potenze razionali.

Allorchè si è provato contro il materialismo che le attività razionali non possono identificarsi colle forze materiali del nostro corpo, e non possono, come queste ultime, derivare da principî estesi e composti, non si è ancora indicato il loro carattere principale e specifico.

Bisogna ancora provare contro le altre forme dell'antispiritualismo, che esse, oltrechè distinte, sono anche intrinsecamente indipendenti dalle forze materiali dell'organismo. Bisogna provare che non sono per nulla riducibili alle attività psichiche inferiori della sensibilità, e che non sono, come queste, funzioni organiche, dipendenti cioè direttamente ed immediatamente dal nostro sistema nervoso. Bisogna provare che i principî di queste attività, indicati coi nomi d'intelligenza e di volontà, non sono, come i sensi, totalmente schiavi della materia, ma possono esistere ed operare indipendentemente da essa; e sono perciò immateriali nel senso più rigoroso della parola, o, come si dice nel comune linguaggio filosofico, spirituali.

A motivo di tali potenze ed attività superiori costituenti il dominio sacro dello spirito, l'uomo viene a differenziarsi profondamente da tutti gli altri viventi del mondo sensibile. Esso viene a collocarsi in un ordine a parte; ad occupare nella gerarchia degli esseri cosmici un posto eminente e privilegiato; il posto di re e sovrano della natura.

Abbiamo già data una prova indiretta dello spiritualismo, quando si è accennato fugacemente alle deleterie conseguenze dell'antispiritualismo. A tale prova indiretta deve ora tener dietro quella diretta. La spiri-

tualità delle nostre potenze ed azioni razionali è postulata, tanto da esigenze di ordine strettamente psicologico, quanto da esigenze di ordine morale. E noi dimostreremo che se non si ammette una tale spiritualità, diventa impossibile spiegare plausibilmente i fenomeni psichici; diventa impossibile salvare l'ordine morale.

La dimostrazione dello spiritualismo basata sulle esigenze di ordine psicologico, alla quale dobbiamo dare la precedenza, procede per via di confronto. Paragonando le potenze ed attività razionali con quelle sensitive (1), risulterà manifesto che non possono ritenersi appartenenti ad un medesimo ordine, e che quindi le prime non sono come le seconde dipendenti soggettivamente dal sistema nervoso, ma indipendenti, o spirituali.

Per far risaltare poi la profonda differenza che passa tra queste due classi di potenze e attività, le considereremo sotto quattro aspetti: nei rapporti che hanno tra loro; nei rapporti che hanno con l'organismo; nei rapporti che hanno con i loro oggetti; e soprattutto nelle loro irriducibili operazioni specifiche.

In ogni singolo caso, premessa una chiara ed esatta esposizione dei fatti, passeremo ad illustrarne e definirne il significato, ai fini della tesi spiritualistica, che intendiamo difendere.

L'esposizione chiara e precisa dei fatti, che si debbono illustrare, è tanto più necessaria, in quantochè gli avversari dello spiritualismo, pur ammettendo, in linea generale, una certa superiorità dell'uomo sul bru-

(1) Parliamo indifferentemente delle potenze o delle azioni giacchè, essendo le prime i principii da cui emanano le seconde, hanno con esse una rigorosa proporzione ed identità di perfezione.

to e una certa differenza tra le attività razionali e quelle sensitive, mostrano di non conoscere sempre esattamente tutti quegli elementi psichici, che sono indispensabili a ben accertare e valutare una tale superiorità e una tale differenza. Purtroppo, anche quando si tratta della sola constatazione dei fatti, gli antispiritualisti sono spesso miopi ed unilaterali. Schiavi di vieti pregiudizi metodologici, inclinano a dare peso unicamente all'esperienza sensibile, e a dimenticare o svalutare la testimonianza della coscienza, che solo può aprirci la porta del nostro io più vero e profondo, e permetterci di coglierne direttamente i segreti. Troppo assorbiti dal mondo esterno e dalle sue luci crude, da' suoi suoni duri, sembrano impotenti ad afferrare la luce dolce del cielo dello spirito e le tenui misteriose voci che rompono i grandi e solenni silenzî interiori. Abituati a toccare, a pesare, a misurare, a comporre e scomporre gli elementi accessibili ai sensi, si arrestano ai fenomeni che precedono o accompagnano il fatto razionale, e finiscono per trascurare questo fatto stesso, o per confonderlo con i suoi antecedenti e concomitanti.

I fatti razionali, una volta esposti in tutti i loro particolari, e una volta collocati nella loro vera luce, non avranno più bisogno di lunghi commenti. Da se medesimi, con una efficacia ed una eloquenza, che nessun commento potrebbe molto accrescere, diranno alta e limpida la parola della verità.

## 2. Razionalità e animalità in lotta fra loro.

Che le energie razionali differiscano essenzialmente dalle energie vitali inferiori, e che quindi non siano come queste legate all'organismo, lo si può argomentare

avanti tutto dai rapporti che esse hanno tra loro. E' un fatto noto a tutti e da tutti sentito, che dentro ciascuno di noi si combatte tra questi due ordini di forze una lotta continua, accanita e tremenda; una lotta più dolorosa e tragica di tutte le altre, perchè il nostro medesimo essere ne è il campo, e per essa qualche cosa di noi viene ad ogni istante colpita, lacerata, straziata, qualche cosa di noi ad ogni momento cade, agonizza, muore.

Da una parte la razionalità colla intelligenza sogna i cieli sereni, le luminosità senza ombre, le visioni vaste del vero; dall'altra l'animalità ci arresta con le distrazioni dei sensi, ci svia con le loro illusioni, ci ostacola con le loro nebbie. Da una parte la razionalità, battendo con i desiderî del cuore le vie tracciate dal pensiero, aspira al bene perfetto, al bene infinito ed eterno, che ne calmi per sempre le ansie, ne sazi la fame, ne riempia gli abissi; dall'altra l'animalità con i suoi cattivi istinti, ci trascina verso il basso, verso quei piccoli e meschini beni, i quali, invece di saziarla, accrescono la nostra fame. Da una parte la razionalità con la voce austera del dovere, ci ripete ad ogni momento gli articoli del codice morale, pronunzia i suoi inesorabili *veto*, le sue severe condanne, e addita senza posa la via del sacrifizio, della rinunzia, dell'amore e della giustizia; dall'altra l'animalità con le lusinghe del piacere incita alla disubbidienza, e spinge a soddisfare le esigenze più vergognose di una plebe di passioni (1), che non cessa mai di fremere e tumultuare. Vi è in noi qualche cosa di chiaro e di tenebroso, di alto e di basso, di

(1) Qui col nome di passione s'intende significare un movimento dell'appetito sensitivo in contrasto con le tendenze sane della ragione.

nobile e d'ignobile; vi è della luce e dell'oscurità, dell'ordine e del disordine, della grandezza e della miseria. Vi è una forza che ci spinge a salire, ad ascendere; e vi è una forza che ci arresta, ci lega, c'incatena alla terra. Si ha l'impressione che quanto esiste in noi di chiaro, luminoso, nobile e superiore, sia come un'aquila imprigionata. A traverso le sbarre spia il cielo azzurro, ed è presa dalla nostalgia delle altezze e delle immensità; vorrebbe lanciarsi alla loro conquista, e in uno scatto improvviso e irresistibile tenta spiccare il volo. Ma, ahimè! Sulle sbarre inesorabili essa batte violentemente le ampie ali; e cade insanguinata ed avvilita nel fondo della sua prigione!

Ora l'esistenza stessa di questa lotta così accanita e tremenda tra la razionalità, la quale ne sospinge verso l'alto, e l'animalità, la quale ne trascina verso il basso, dimostra evidentemente che ci troviamo dinanzi, non già a due modi diversi di una stessa forza, ma a due forze opposte, antagonistiche e irreducibili; a forze appartenenti a due ordini distinti, di natura assolutamente differente. Come mai infatti una stessa ed identica forza potrebbe darci impulsi totalmente contrarî; spingerci insieme verso l'alto e verso il basso, verso la luce e verso le tenebre, verso il bene e verso il male, all'obbedienza e alla disobbedienza, alla sottomissione e alla ribellione? Come mai una sola ed identica forza potrebbe entrare in lotta con se medesima; e in una lotta così aspra e dura, così lunga e dolorosa; in una lotta che ha strappato gridi di dolore ad uomini i quali, come S. Paolo (1), avevano affrontato impavidi le tempeste più tremende; in una lotta che, invece

1) Ai Rom. VII, 15; Ai Gal. V, 17.

di scemare col tempo, sembra anzi aumentare d'intensità, quanto più alto sale il livello della vita veramente umana?

### 3. Il predominio della razionalità.

Ma quale sia la posizione delle energie razionali di fronte a quelle organico-sensitive, meglio che dai caratteri della lotta in parola, si comprende dai suoi risultati, i quali provano l'indiscutibile superiorità delle prime sulle seconde.

Certamente questa superiorità non apparisce con la stessa evidenza in tutti gli uomini. Ve ne sono alcuni che mentre fanno il possibile per dimenticare la loro dignità umana, e per diminuire sempre più la distanza che li separa dalle bestie, non fanno nulla per salire, per respirare un po' di aria buona, per godere un po' di luce viva, per elevare il livello della esistenza. Essi lasciano volontariamente deperire la loro vita razionale, e la condannano a morire d'inedia, a perire di asfissia. Non sono mai sazi di piaceri e di godimenti sensuali; subordinano tutto alle funzioni più basse, e non si preoccupano, come le bestie, che della nutrizione e della riproduzione. Non dicono mai di no alle richieste sempre più grandi ed importune dei cattivi istinti; e invece di frenare le più perverse passioni, le favoriscono, le eccitano e le aizzano in tutti i modi « Essi corrono dietro a ogni loro desiderio, e lasciano libero l'animo all'impeto delle passioni che lo devasta, come il vento e la gragnuola fa dei campi » (1). Leonardo da Vinci, con frase scultoria, li definiva: *transiti di cibo!*

(1) B. Croce, *Filosofia della pratica*, P. II, 3.

Non si ricordano di essere uomini, che per suicidarsi in quello che hanno di più nobile e prezioso, per devastare sempre più irreparabilmente le sfere superiori della vita, per affondare sempre più nel fango, per scendere a raffinatezze di perversione, a cui nessun essere irragionevole potrebbe mai arrivare.

In questi individui la sensibilità trionfa della razionalità; ma trionfa per l'inerzia e per la viltà della razionalità medesima. Anzi, meglio, trionfa per la sua cooperazione e connivenza. E' proprio l'ingegno messo al servizio delle passioni, che assicura ad esse i più grandi e perniciosi trionfi. E' proprio la cattiva volontà che favorisce le usurpazioni della sensualità, e l'aiuta a sopprimere le più nobili aspirazioni, a soffocare la voce del dovere, ad abbassare l'uomo al livello delle bestie (1).

Per sapere quale sia il valore delle forze razionali evidentemente non si deve guardare ai vili che non ne fanno uso, le trascurano e le dimenticano: non si deve guardare ai perversi che le ostacolano, le soffocano e le combattono in tutti i modi.

Accanto però ai profanatori della razionalità, accanto agli schiavi e vinti volontari, vi sono i suoi glorificatori, i liberi, i vincitori; ed è da essi che possiamo apprenderne la superiorità.

Non mancano gli uomini che, fieri della loro dignità, si sforzano di affermarla ogni giorno più, col mantenersi sempre sereni, equilibrati e forti dinanzi alle nebbie, ai disordini e alle violenze dell'animalità. Essi sanno conservare le alte regioni della ragione libere

(1) È indubitato che le grandi *canaglie* sono sempre uomini di forte intelligenza o di tenace volontà.

dai tumulti de' sensi, libere dalle loro pericolose e inopportune inframettenze. Essi sanno imporre silenzio alle proteste delle passioni ribelli, frenarne le pretese e dominarne le agitazioni. Essi sanno dire loro di no, quando chiedono cose illecite; stringere i freni, quando vorrebbero prendere la mano; soffocarle senza pietà, quando pretenderebbero sopraffare. Sanno dir loro di no, fin quando chiedono ciò che è lecito; e, vincendo le più aspre lotte, riescono ad imporsi le dure rinunzie e i duri sacrifici indispensabili alla realizzazione de' proprî ideali scientifici, morali, sociali e religiosi. Che più? Essi riescono a servirsi delle stesse energie sensibili per il conseguimento degli scopi più alti; e le emozioni medesime nelle loro mani diventano le vere molle dell'azione, gli strumenti della vittoria su tutti gli ostacoli, su tutte le difficoltà. E' per questa via che gli uomini più nobili e rappresentativi, in una continua ascensione, raggiungono le vette della genialità, della santità e dell'eroismo.

Ora se le forze razionali non fossero assolutamente superiori a quelle organiche della sensibilità, come potrebbero mai dirigerle e dominarle? Come potrebbero limitarne le pretese, frenarne gli impeti e obbligarle a servire a quegli stessi fini a cui ripugnano? (1). Se le forze razionali fossero, come quelle sensitive, dipendenti dall'organismo e ad esso totalmente legate, come si spiegherebbe la padronanza, sia pure limitata, che esse posseggono sopra i suoi bisogni, sopra le sue esigenze, sopra tutte le sue energie? Senza un'energia su-

(1) Sulla dipendenza delle passioni dalle potenze razionali si consulti la Somma Teologica di S. Tommaso: I, 81. 3; I, II, 10, 3.

periore alla sensibilità e capace di dominarla, la storia della santità, del genio e dell'eroismo resterebbe incomprensibile, inesplicabile (1).

Di fronte dunque alle splendide vittorie riportate dalla razionalità sull'animalità in quegli uomini modello, che raggiungono le vette della perfezione umana; di fronte alle vittorie che ciascuno di noi, imitandoli, sente di poter conseguire, confessiamo che le energie sensitive non sono che una parte delle nostre energie, e la più meschina, la più bassa ed oscura. Confessiamo che al di sopra di esse, altre energie più nobili, non schiave della materia e delle sue leggi, possono aiutarci ad abbellire e fecondare la vita; aiutarci a raggiungere quei beni superiori della verità, della bellezza e della virtù, che sono patrimonio esclusivo dell'uomo, e lo collocano in un ordine assolutamente distinto da quello di tutti gli altri viventi e gli assicurano un primato, che nessun altro vivente corporeo potrà mai contendergli.

Il contrasto tra sensibilità e razionalità, così evidente nel campo pratico dei bisogni e delle tendenze, si riscontra anche in quello puramente teorico della conoscenza. Quanto i sensi riferiscono viene sottoposto al giudizio dell'intelligenza e da questa spesso riprovato e corretto.

Se, ad esempio, un bastone immerso nell'acqua agli occhi apparisce spezzato, non così apparisce alla ra-

---

(1) È impossibile negare l'esistenza di questa energia superiore, quando si osserva il coraggio con cui i martiri della fede e del dovere hanno affrontato e sopportato le più atroci sofferenze corporali; quando si osserva la costanza e la tenacia con cui santi ed eroi hanno tollerato le rinunzie giornaliere che impongono tutte le ascensioni umane.

gione, che conosce la legge della rifrazione. Se per la nostra vista il sole si muove intorno alla terra, per la ragione, che conosce le leggi astronomiche, deve ritenersi vero proprio l'opposto. Se i sensi dicono l'acqua semplice e irrisolvibile in altri corpi, la ragione, che conosce le leggi della chimica, sa che essa è composta e può essere risolta in idrogeno ed ossigeno. Se spesso la nostra immaginazione, al mondo reale ne sovrappone uno illusorio ed irreale, basta un raggio della nostra ragione perchè questo mondo fittizio vanisca come nebbia al folgorare del sole. Dove i sensi non hanno più il controllo e la guida della ragione, ivi domina l'illusione, l'allucinazione. Per questo motivo già Eraclito sentenziava: « Gli occhi e gli orecchi sono cattivi testimoni (1) ». E Parmenide nel suo poema filosofico intitolava la via della mente: τὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν (verso la verità), e quella del senso: τὰ πρὸς δόξαν (verso l'opinione). Per questo medesimo motivo Platone, parlando della ricerca più alta della verità, fa dire a Socrate: « Colui vi riuscirà più facilmente, che esaminerà ogni cosa col solo pensiero, senza cercare di confortare la sua meditazione per mezzo della vista, nè di sostenere il suo ragionamento per mezzo di qualche altro senso corporeo; colui... che, servendosi del pensiero puro, si sforzerà di raggiungere l'essenza pura e vera delle cose... liberato, per così dire, dal corpo intero, il quale non fa che turbare l'anima e impedirle di trovare la verità... E' desso infatti che ci ostacola in ogni modo colle sue esigenze, e turba le nostre ricerche colle sue malattie. E' desso che ci riempie di amori, di desideri, di timori, di mille immaginazioni e di ogni sorta di

(1) MULLACH. *Fragmenta*, n. 23.

sciocchezze; di guisa che niente è più vero dell'affermazione comune, che il corpo non ci conduce mai alla sapienza (1) ».

## 4. La diversità dei rapporti delle attività razionali e sensitive con l'organismo.

Se dopo avere studiato le forze razionali e sensitive nei loro scambievoli rapporti, passiamo a considerarle nei rapporti col nostro organismo, capiremo anche meglio la grandissima distanza che le separa, e ci convinceremo ancora di più che non è possibile ritenerle essenzialmente identiche.

Come è stato già provato, tutte le funzioni che abbiamo comuni con gli animali, sono organiche, dipendenti cioè intrinsecamente dall'organismo, e quindi dell'organismo seguono rigorosamente le leggi, le condizioni e la sorte.

Il nostro organismo ha una storia breve racchiusa, come quella di un giorno, tra i due estremi dell'alba e del tramonto. Quando compie tutta la sua storia, presenta sempre un periodo di aumento e uno di diminuzione, di progresso e di regresso, di ascesa e di discesa. Dopo il suo primo apparire alla festa dell'esistenza, più o meno lentamente, aumenta di volume, di elasticità, di forza, di robustezza e di bellezza, fino ad un limite massimo. Toccato questo limite, comincia la discesa fatale. Il giorno iniziato con l'aurora, raggiunta la pienezza meridiana della luce e del calore, cammina verso il buio ed il freddo della notte. Più o meno

(1) FEDONE. S. Tommaso si serve di questa ragione per provare la possibilità della sopravvivenza dell'anima. *C. Gent.*, II, 79.

lentamente, scemano il volume, l'elasticità, la forza, la robustezza, la bellezza; e inesorabilmente si giunge alla rovina e alla dissoluzione completa.

La storia dell'organismo è pure quella delle funzioni, che all'organismo sono legate. Con esso nascono o muoiono, crescono o scemano, si rafforzano o s'indeboliscono, s'intensificano o si attenuano. Nel primo periodo della vita presentano uno sviluppo rigoglioso, un vigore straordinario, un'esuberanza sorprendente. Acuta è la vista, fino l'udito, perfetti l'odorato, il gusto. e il tatto, fervida la immaginazione, felicissima la memoria, impetuose le passioni, violenti gl'istinti. Ma quando il punto massimo è raggiunto, tutto cambia; e si percorre in senso inverso la via già fatta. Alla vigoria succede la debolezza, all'irrequietezza la calma, all'impulsività la lentezza; i temperamenti più ricchi s'impoveriscono, le fibre più forti s'infiacchiscono, i caratteri più impetuosi si frenano. La vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto s'indeboliscono; la immaginazione è meno feconda, la memoria meno pronta, le passioni meno violente. Tutta la vita sensitiva rassomiglia ad un fuoco che lentamente si estingue, ad una fiaccola che lentamente si spenge. Tutto l'edificio si logora, si sfalda, rovina pezzo per pezzo, senza rimedio e senza speranza; con un ritmo più o meno accelerato, ma sempre infallibile, sempre irresistibile come il ritmo della fatalità.

Possiamo dire lo stesso delle attività razionali? Possiamo dire che esse hanno con il nostro organismo quella proporzione che riscontriamo nelle attività sensitive?

Le attività razionali, senza dubbio, devono avere ed hanno col nostro organismo una certa proporzione.

Essendo infatti destinate ad operare nel mondo sensibile ed a trarre da questo la materia che devono elaborare, non possono fare a meno della cooperazione de' sensi. E poichè questi dipendono, come si è detto, dall'organismo, anche le attività razionali vengono indirettamente a dipenderne. Se, ad esempio, il genio del musicista, per ciò stesso che deve operare nel campo de' suoni, è costretto a servirsi di strumenti destinati a procurarglieli, non potrà non risentire delle condizioni in cui questi strumenti si trovano. Per quanto grande sia il suo genio, il musicista non potrà mai emanciparsi dall'istrumento di cui si serve, e dovrà subire le conseguenze de' suoi difetti, de' suoi deterioramenti. Nessuna meraviglia perciò che in tutti gli uomini, col crescere degli anni scemi sensibilmente la potenzialità delle attività razionali, soprattutto in quelle manifestazioni nelle quali la cooperazione de' sensi è più necessaria, più intima e stretta. Così accade nelle produzioni letterarie ed artistiche, che esigono ricchezza e vivacità d'immaginazione; così nelle opere di erudizione, che suppongono buona memoria sensitiva; così in tutte quelle estrinsecazioni della volontà, che sono più influenzate dagli stimoli potenti delle passioni.

Però, se tra le attività razionali e l'organismo esiste una correlazione, non sembra per nulla uguale a quella delle attività sensitive. Mentre infatti queste ultime si manifestano subito e si sviluppano parallelamente all'organismo, quelle razionali appariscono molto più tardi, e nella loro ascesa non segnano sempre rigorosamente le fasi dello sviluppo organico. Mentre le attività sensitive declinano fatalmente, appena l'organismo ha toccato il punto massimo del suo sviluppo, e negli ultimi anni della vita sembrano deperire con moto uni-

formemente accelerato, le altre invece, anche in vecchi fisicamente demoliti, conservano spesso una vigoria meravigliosa. Vi sono vecchi che nell'acutezza dell'analisi, nella prontezza dell'intuizione, nella facilità delle più vaste sintesi, come pure nella fortezza di animo, nella prudenza e nella saggezza dei consigli superano di gran lunga i giovani più sani e robusti. In tutti poi, di regola generale, il periodo di decadenza dell'organismo è per le attività razionali come l'autunno della vita; la stagione cioè in cui maturano i frutti più abbondanti e preziosi. E' in questo periodo che ordinariamente l'intelligenza, come la volontà, si trovano nelle condizioni più favorevoli all'azione. E' in esso che si producono le opere più grandi, più belle e più durature dell'ingegno, specialmente nel campo filosofico (1). E' in esso che gli affetti sono più intensi e costanti, la resistenza alle prove della vita più coraggiosa, le finezze della virtù e le sublimità dell'eroismo più facili e frequenti.

E cosa sorprendente, ma accertata dall'esperienza: « l'ora suprema dell'agonia e dell'impotenza fisica coincide talvolta col risvegliarsi delle facoltà superiori, che si manifestano improvvisamente nel loro più vivo splendore; *è il canto del cigno* (2) ».

« E' noto — scrive A. Chiappelli (3) — l'acuirsi e l'avvivarsi della veduta mentale e la straordinaria chia-

(1) Lo stesso Haeckel nei suoi *Enigmi dell'universo* afferma, che le attitudini filosofiche sono un privilegio dell'età matura, e sopravvivono al declinare delle altre.

Del resto anche nel campo dell'arte la vecchiaia può mietere allori. Sofocle, Goethe, Wagner, Verdi, hanno composto da vecchi veri capolavori.

(2) Farges, *Il cervello, l'anima e le facoltà*. tr. it., p. 380

(3) *Guerra, amore, immortalità.* — Milano, 1916. p. 217.

roveggenza che talora si manifesta nei moribondi. « Non solo sembra, come dice D'Annunzio, che le cose obliate e gli esseri più lontani e gli eventi più remoti e perfino i fantasmi di non interpretati sogni abbiano grazia ne l'agonia dell'uomo »; ma anche talora che in questo crepuscolo della vita l'anima acquisti una maggior luce coll'esaurirsi della compagine organica, una virtù inconsueta d'antiveggenza.

*Anzi che morte le abbia dato il volo.*

La risposta più ovvia e semplice (1) — mi pare — è una sola: le attività sensitive sono organiche, e dipendono dal corpo immediatamente e direttamente; le razionali sono superorganiche, e ne dipendono soltanto mediatamente e indirettamente (2).

E questo spiega perchè, mentre si è riusciti a trovare gli organi delle varie funzioni sensitive, qualunque cosa in contrario dica E. Haeckel, non si è mai riusciti a trovare quelli delle funzioni razionali. « Noi non abbiamo — scriveva con amaro rammarico J. Tyndall — l'organo dell'intelligenza, anzi neppure un semplice rudimento di esso (3) ». E si che quando si è trattato di cercarlo, agli scienziati materialisti non ha fatto certamente difetto... la buona volontà!

---

(1) Non si esclude che si possano dare altre spiegazioni, e perchè l'argomento sia efficace, deve appoggiarsi a quello che segue.

(2) In che consista la dipendenza diretta e quella indiretta, lo si vedrà meglio quando si risponderà alle difficoltà avversarie.

(3) Citato dalla *Revue des cours scientifiques*, 1868-69, N°. I. Su questo punto torneremo di proposito in seguito, quando si parlerà delle localizzazioni cerebrali.

## 5. I diversi rapporti delle facoltà razionali e delle facoltà sensitive ai rispettivi oggetti.

### Processo ascensivo.

Un terzo indizio della differenza specifica tra le facoltà sensitive e quelle razionali, e quindi della organicità delle prime e della inorganicità delle seconde, si ha nei rapporti del tutto diversi che esse hanno con i loro rispettivi oggetti (1).

E' un fatto notissimo che le nostre facoltà sensitive, anche dentro la sfera sensibile nella quale operano, hanno confini ben definiti, che non possono essere oltrepassati, senza che venga a cessare la loro capacità di esercizio. Per funzionare ogni facoltà sensitiva non deve scendere al di sotto di un minimo, nè superare un massimo d'intensità nello stimolo. Questo minimo e questo massimo varia a seconda degl'individui, ma tutti indistintamente lo hanno. Coll'esercizio e coll'allenamento può financo venire spostato; mai però oltre un certo punto. La perfezione delle nostre facoltà sensitive non si trova perciò in proporzione diretta colla perfezione del loro oggetto, e non cresce sempre coll'aumento dell'eccellenza di questo. Raggiunto il massimo dell'intensità, s'inizia il regresso; regresso che rappresenta un vero danno, e un danno non di rado irreparabile. Le sensazioni più gradevoli, se troppo intense, si cambiano in dolore; e, se ripetute con frequenza, atrofizzano o distruggono gli stessi sensi. Al piacere succede

(1) S. Tommaso, *C. Gentiles*, II, 55, 66: *In metaphysicam Aristotelis*. Lib. II, lect. I, n. 289.

inevitabilmente la nausea, quando l'intemperanza fa oltrepassare i debiti limiti nel mangiare e nel bere. Un grande concerto orchestrale diventa un supplizio, quando è ascoltato troppo da vicino. L'esplosione di un grosso pezzo di artiglieria ci assorda. Se i nostri occhi possono fissare la luce di una candela, non possono fissare senza noia la luce di una grossa lampada elettrica, o quella del sole. E la visione prolungata di un oggetto troppo luminoso finisce senz'altro per accieccarci. Un'emozione violenta di gioia, causata dall'apparizione improvvisa di una persona cara ritenuta perduta, può condurre alla malattia come alla morte. Una immagine troppo viva, che si affacci alla nostra fantasia, o che la domini esclusivamente, può produrre l'allucinazione e gli altri fenomeni della follìa.

Tutto questo non si verifica nell'esercizio delle nostre facoltà razionali.

Si danno indubbiamente degli oggetti che sono più o meno proporzionati, più o meno vicini alla loro capacità; ma, assolutamente parlando, non se ne danno che siano fuori della loro sfera di azione. Tutto ciò che esiste o può esistere nell'ordine della verità, può costituire l'oggetto della nostra intelligenza. Tutto ciò che esiste o può esistere nell'ordine del bene, può costituire l'oggetto della nostra volontà. Dal reale all'ideale, dal sensibile al soprasensibile, dal temporaneo all'eterno, dal finito all'infinito, non vi è nulla che sia vietato ai voli del pensiero o agli amplessi dell'amore.

Certamente le nostre conquiste non si ottengono che a prezzo di enormi sforzi, e sotto determinate condizioni. Prima di giungere alla meta bisogna strappare dei veli, abbattere dei muri, superare degli ostacoli, intraprendere delle faticose ascensioni; ma quando i

veli sono caduti e i muri atterrati, quando gli ostacoli sono stati superati e le ascensioni compiute, nulla ci si nasconde, nulla ci sfugge. Le nostre ambizioni possono spingersi sempre più in alto, sempre più lontano, fino alla suprema realtà, fino alla sorgente stessa dell'essere, fino a Dio.

Per questo motivo il perfezionamento delle nostre facoltà razionali, in opposizione a quanto accade per quelle sensitive, è in proporzione diretta colla nobiltà ed eccellenza dei loro oggetti. Quanto più alta è la verità conquistata e più profonda la conoscenza che se ne ha, tanto più si perfeziona e si nobilita la nostra intelligenza. Quanto più grande è il bene che amiamo e più intenso il nostro amore per esso, tanto più si eleva e si sublima la nostra volontà. La perfezione massima dell'uomo, in quanto uomo, coincide col possesso pieno e definitivo dell'infinita verità, dell'infinito bene.

## 6. Processo discensivo.

La diversità riscontrata nel processo, diciamo così, ascensivo si riscontra ugualmente nel movimento discensivo. L'eccitazione molto forte ed intensa provata da una nostra facoltà sensitiva impedisce a questa stessa facoltà di percepire subito gli stimoli più deboli. La capacità di percepire questi ultimi ritorna solo dopo un certo spazio di tempo, quando cioè l'intensa impressione subita precedentemente è cessata del tutto, o attenuata. Un grande dolore, come un grande piacere, ci rendono momentaneamente insensibili ai dolori e ai piaceri normali. Uno scoppio violento ci assorda per un tempo più o meno lungo, e c'impedisce di udire i rumori più leggeri. Chi dalla luce viva del sole penetra in una stanza immersa nella penombra, ha l'impres-

sione di essere avvolto nelle tenebre più profonde, e non può immediatamente scorgere gli oggetti e le persone che vedrà senza difficoltà dopo qualche istante.

Del tutto opposta è la condizione delle facoltà razionali. La consecuzione degli scopi più alti, non che impedire quella degli scopi più modesti ed umili, l'aiuta e la favorisce. Per accertare questo fatto evidentemente non bisogna arrestarsi alla considerazione di quelle operazioni razionali, che si compiono con l'intima e preponderante cooperazione delle facoltà sensitive. In un amore, che diventa febbre e passione, in uno sforzo intellettivo, che si appoggia soprattutto sull'immaginazione, non troveremo di certo la prova del fatto in parola. La concomitanza dell'azione dei due ordini di facoltà non ci permette di vedere chiaramente quello che spetta soltanto alla razionalità. Ma si esamini quanto accade in quelle operazioni razionali, che sembrano emanciparsi dalla collaborazione de' sensi; e la verità del fatto enunziato non rimarrà più dubbia.

Dalle vette più eccelse dell'amore del bene infinito, il santo, pur sentendone l'immensa distanza, passa facilmente ad amare i suoi simili. Dagli sforzi eroici de' grandi sacrifizi, facilmente l'apostolo passa a quelli più piccoli della vita quotidiana. Il matematico, che si esercita nelle complesse ed intricate operazioni del calcolo superiore, fa subito senza difficoltà una semplice operazione di aritmetica, o risolve subito un facile teorema di geometria. Senza difficoltà dallo studio delle teorie più astruse il filosofo può scendere all'esame delle nozioni più elementari. La conoscenza delle verità più alte, non che impedire quella delle verità più ovvie, la rende sempre più facile, più pronta, più perfetta.

## 7. La ragione dei fatti precedenti.

La ragione intima di questa diversità di rapporti ai rispettivi oggetti, accertata nelle facoltà sensitive e razionali, deve ricercarsi indubbiamente nella organicità delle prime e nella inorganicità delle seconde.

Le nostre facoltà sensitive non sono in grado di passare certi confini e di reggere a qualunque intensità di stimolo, perchè, essendo legate all'organismo, hanno come questo una capacità ed una resistenza limitate. L'azione dell'oggetto spinta oltre certi limiti, come riesce dannosa all'organo, così necessariamente diventa perniciosa anche per la facoltà che vi è legata. Per lo stesso motivo le facoltà sensitive sono impossibilitate a passare istantaneamente dagli oggetti più alti a quelli più bassi. La scossa provata dall'organo per l'azione di un intenso stimolo, è troppo forte, perchè l'organo si trovi subito nelle condizioni indispensabili al funzionamento normale della rispettiva facoltà. E perciò questo funzionamento diventa impossibile, finchè non sono del tutto sparite le conseguenze della scossa violenta che l'ha turbato.

Se gli accennati rapporti delle facoltà sensitive ai rispettivi oggetti hanno quale motivo la loro dipendenza intrinseca dall'organismo, per comprendere i rapporti del tutto opposti delle facoltà razionali, sarà indispensabile supporre queste ultime di natura affatto diversa dalle prime; sarà indispensabile supporle inorganiche e spirituali.

Se le facoltà razionali fossero come quelle sensitive legate a speciali organi, e incapaci di esistere e di operare fuori di essi, non si potrebbe mai spiegare come

siano in grado di raggiungere qualunque oggetto, per quanto alto e per quanto eccellente; in grado di discendere poi immediatamente alle sfere più basse ed umili della loro attività. Facoltà rinchiuse nell'angusta chiostra di un organo, e legate alla pesante catena della materia, non possono avere, nè l'ampiezza degli orizzonti, nè l'elasticità meravigliosa dei movimenti, che caratterizzano la intelligenza e la volontà dell'uomo.

Gli argomenti fin qui illustrati, più che prove rigorose e decisive della spiritualità delle nostre facoltà razionali, sono dei semplici indizi di esso. Ho voluto però insistervi, perchè io non scrivo solo per i *tecnici* del pensiero filosofico. Scrivo pure per molti che, non essendo assuefatti alle alte indagini filosofiche, hanno bisogno di venirvi allenati progressivamente. E per questi ultimi anche i piccoli indizi riescono preziosi, e servono mirabilmente a preparare le vie più ampie della verità.

---

6.
fetta

## CAPITOLO IV.

# La spiritualità delle potenze razionali.

(*seguito*)

# Le operazioni dell'intelligenza.

### 1. La prova principale dello spiritualismo. Suo sviluppo.

Dopo avere accennato ai tre precedenti argomenti indiziari della spiritualità, si può senz'altro passare ad esporre quello che da tutti viene considerato come fondamentale. Esso poggia sull'analisi delle operazioni dell'intelligenza e della volontà, considerate per rapporto ai loro oggetti proprî e formali. Vedremo che la natura di questi oggetti, come il modo caratteristico che l'intelletto e la volontà tengono per raggiungerli, ci obbligano a ritenere le operazioni razionali e le relative potenze irriducibili a quelle organiche della vita sensitiva.

Affinchè il nostro esame sia esauriente, cominceremo dall'analizzare le operazioni dell'intelligenza, per passare poi a quelle della volontà, che, solo dietro la guida della prima, esplica sempre le sue energie.

L'intelligenza pensa, o riflette sul suo pensiero. Il pensiero diretto poi è semplice o complesso. Si ha il

primo nella rappresentazione concettuale; il secondo nel giudizio e nel ragionamento.

Cominciamo dall'esaminare il pensiero diretto, e precisamente quello semplice.

## 2. Il pensiero diretto. Le rappresentazioni concettuali.

La conoscenza intellettiva semplice, per mezzo della quale la mente rappresenta a se medesima un oggetto, senza nulla affermare o negare di esso, ha indubbiamente una certa somiglianza colla conoscenza sensitiva.

Nella prima come nella seconda si ha un'unione dell'oggetto conosciuto con il soggetto conoscente. Senza tale unione riuscirebbe impossibile spiegare perchè il soggetto venga determinato a conoscere un oggetto piuttosto che un altro. L'occhio della mente, non meno di quello del corpo, non potrebbe fissarsi in un oggetto, a preferenza di tanti altri, se l'oggetto stesso colla sua intima presenza non lo togliesse alla sua indifferenza e ne conquistasse l'attenzione.

Nella prima come nella seconda conoscenza l'oggetto conosciuto, non potendosi unire al soggetto conoscente con tutta la sua realtà fisica e materiale, gli si unisce rappresentativamente, a mezzo cioè di qualche cosa che ne fa le veci, a mezzo di un'immagine — chiamamola così — la quale ne riproduce esattamente i lineamenti caratteristici (1).

Ma se la conoscenza sensitiva e quella intellettiva hanno dei punti di contatto e dei caratteri comuni, han-

(1) *C. Gentiles*, II. 77.

no pure dei caratteri differenziali, e così evidenti, così accentuati, che non è possibile confonderle.

Riavviciniamo queste due conoscenze, confrontiamole insieme; e la loro profonda e irriducibile differenza ci s'imporrà subito (1).

Il senso non conosce che le cose materiali, corporee, estese. E delle cose materiali afferra solo ciò che è esteriore, ciò che le individualizza, ciò che è sottoposto alle variabili condizioni dello spazio e del tempo. L'oggetto del senso, sia esso presente o assente, è sempre singolare, concreto, contingente, mutevole.

L'acqua, ad esempio, che si presenta ai sensi esterni e alla immaginazione, ha caratteri individuanti, in forza dei quali non può venire identificata con nessun'altra Essa ci apparisce in una determinata quantità, in un determinato punto dello spazio, in un determinato momento del tempo, con un determinato colore e sapore, con una determinata temperatura. Sarà sempre l'acqua di un bicchiere o di una bottiglia, di un fiume o di un pozzo, di un lago o di un mare; sarà sempre un'acqua che per le sue speciali caratteristiche si distingue da ogni altra.

Si presenti invece questa medesima acqua alla considerazione della mente, e tutto cambia. La mente, prescindendo dalle condizioni individuanti, e fermando la sua attenzione unicamente sulle note essenziali che quest'acqua ha comuni con tutte le altre acque conosciute, se ne formerà subito un'idea o concetto universale. Questo concetto non ha più i caratteri concreti della rappresentazione di un'acqua determinata; dell'acqua di una bottiglia o di un bicchiere, di un fiume o di

(1) *C. Gentiles*, II. 66.

un pozzo; è semplicemente la rappresentazione dell'acqua. Esso è applicabile ad ogni acqua, qualunque sia la sua quantità, la sua temperatura, il suo colore, il suo sapore; qualunque sia il momento in cui esiste; qualunque sia il luogo in cui si trova. E' applicabile ad ogni acqua, ma non può identificarsi con nessun'acqua percepita dai sensi. Esso prescinde da tutte le realizzazioni particolari, e può attuarsi come non attuarsi. Prescinde pure dalle incessanti fluttuazioni degli oggetti reali, e ci si presenta come qualche cosa di fisso, di necessario e d'immutabile.

L'atto della mente, per cui consideriamo gli elementi essenziali di un'entità corporea, indipendentemente dalle note o caratteristiche che la individuano, dicesi astrazione fisica; e la nozione o idea che in tal guisa ci formiamo, idea fisica. E' con un simile processo mentale che acquistiamo tutte le nozioni universali di solido, di liquido, di pietra, di metallo, di albero, di animale ecc., le quali stanno alla base delle scienze fisiche e naturali.

Prendiamo un altro esempio:

Si presenti al nostro potere conoscitivo sensitivo una figura geometrica, supponiamo un quadrato. Esso gli apparirà necessariamente nelle sue condizioni individuate, concrete, contingenti e mutevoli. Gli apparirà circoscritto e definito da una determinata qualità, da una determinata grandezza, da una determinata resistenza, da una determinata ubicazione. Sarà di legno o di ferro, di quercia o di faggio, piccolo o grande, fragile o resistente, mobile o fisso. Breve, sarà sempre un certo quadrato, un quadrato determinato, che non può venire confuso con nessun altro.

Si presenti invece questo stesso quadrato alla men-

te; ed essa, non solo prescinderà, come nel caso precedentemente esaminato, da tutte le note individuanti, ma ancora da tutti gli altri elementi sensibili, per considerare unicamente la qualità od estensione. Non solo prescinderà dalla grandezza o piccolezza, dalla resistenza o fragilità del quadrato, ma ancora dalla sostanza materiale di cui è fatto. Non vedrà in esso del ferro o del legno, del faggio o della quercia, bensì una figura geometrica composta di quattro lati e di quattro angoli. E l'idea, o nozione che così si formerà sarà anch'essa universale, necessaria, immutabile. Sarà applicabile a tutti i quadrati, quali si siano le loro note individuanti, quale si sia la materia di cui sono fatti. Sarà applicabile a tutti i quadrati ora esistenti, come a quelli che furono, come a quelli che saranno. Cambieranno i quadrati rappresentati da questo tipo ideale, ma il tipo resterà sempre lo stesso, inmutabile e immutato nel flusso perenne delle mutazioni.

L'atto della mente per cui in una entità estesa, oltre che dalle note individuanti, si prescinde anche da tutti i suoi elementi sensibili, per considerarvi soltanto l'elemento intelligibile della quantità estesa, dicesi astrazione matematica; e matematica dicesi pure l'idea o nozione così ottenuta.

Ma il processo astrattivo della mente va ancora più oltre.

Nell'astrazione matematica, se si prescinde dagli elementi costitutivi della materia (dalla materia sensibile, dicevano gli Scolastici), non si prescinde affatto dall'elemento della quantità (o, come dicevano gli Scolastici, dalla materia intelligibile). Si resta sempre dentro la sfera del mondo corporeo materiale. La quantità, sia continua, sia discreta, che è oggetto delle

matematiche, per quanto venga considerata spoglia delle condizioni individuanti dei corpi, resta sempre una proprietà di questi.

Con un ultimo sforzo la mente si scioglie da ogni vincolo della materia, e, prescindendo anche dalla quantità, considera nelle cose materiali unicamente ciò che esse hanno di comune con quelle immateriali. E' così che essa concepisce l'ente, il bene, il vero, il bello, l'unità, la causalità, la potenza e l'atto, la sostanza e l'accidente, ecc.

L'operazione della mente che, prescindendo da tutti gli elementi e da tutte le condizioni della materia, concepisce il soprasensibile e l'iperfisico, dicesi astrazione metafisica; e metafisiche chiamansi tutte le nozioni ed idee, che ne derivano. Sono queste le nozioni che stanno alla base di tutte le scienze filosofiche.

### 3. Irriducibilità delle rappresentazioni concettuali a quelle sensitive.

Indubbiamente la nostra conoscenza intellettiva incomplessa e semplice ha dunque caratteri del tutto opposti a quelli della nostra conoscenza sensitiva.

Mentre i nostri sensi esterni e la nostra immaginazione raggiungono unicamente oggetti compresi nella sfera materiale, oggetti cioè estesi e corporei, la nostra intelligenza conosce anche quelle realtà, le quali trascendono il mondo materiale e sono incorporee ed inestese. Nessuno potrà mai indicare a qual genere di corpi appartenga la verità, la bellezza, la bontà; nè come si misuri o si pesi la nozione di giustizia, di virtù, di ente, di causa, di effetto.

Mentre i nostri sensi esterni e la nostra immagina-

zione raggiungono unicamente oggetti singolari, concreti, contingenti, mutevoli, circoscritti dal tempo e dallo spazio, la nostra intelligenza invece, anche quando opera dentro la sfera materiale dei corpi, raggiunge l'astratto, l'universale, l'immutabile, il necessario, ciò che non è soggetto ai limiti del tempo e dello spazio. Essa spoglia le cose singolari e concrete delle loro note individuanti e dei loro elementi contingenti e mutevoli, per vedere quello che queste cose hanno di comune, di costante e di stabile; per trovare quello che in esse vale per ogni luogo e per ogni tempo, per il presente come per il passato e il futuro, per ciò che in qualche modo si attua e realizza, come per ciò che resterà inattuato nel regno dei possibili (1).

Si potrà discutere sul modo di acquistare i nostri concetti universali; ma non è possibile negarne la esistenza e realtà. Se essi fossero, come vogliono tutti gli empiristi, dei semplici nomi, quale differenza passerebbe più tra la parola propriamente detta, che è espressione, e un semplice suono, o un semplice rumore prodotto dalla bocca? La parola, per essere veramente tale, deve esprimere un concetto; e non può essere universale, se non perchè esprime un concetto universale.

Si potrà pure discutere sul valore oggettivo dei concetti, ma non è possibile mettere in dubbio la loro originalità e la loro irriducibilità alle rappresentazioni sensitive. Gli sforzi degli empiristi per ridurre la intel-

---

(1) W. James, *Précis de Psychologie*. tr. fr. p. 316. - « La rappresentazione sensitiva - dice sinteticamente B. Croce - è individualità o molteplicità; la conoscenza logica è l'universalità della individualità, l'unità della molteplicità ». *Logica*, P. I, cap. I.

lezione alla sensazione, e l'idea all'immagine, sono stati e saranno sempre vani (1).

Ogni rappresentazione possiede i caratteri dell'oggetto rappresentato; e l'idea, che è rappresentazione di un oggetto astratto, universale, necessario e immutabile, non può confondersi con l'immagine, che è rappresentazione di un oggetto concreto, singolare, contingente e mutevole. L'idea, la quale è rappresentazione di ciò che è semplice, inesteso, immateriale, soprasensibile, non può confondersi con l'immagine, la quale è rappresentazione di realtà composte, estese, materiali, sensibili.

E' assurdo identificare le nozioni universali, di cui si serve il fisico e il matematico, con le immagini degli oggetti particolari proprie del senso; l'idea dell'acqua, ad esempio, con l'immagine dell'acqua di una bottiglia, l'idea del quadrato con l'immagine di un quadrato tracciato sulla lavagna, l'idea dell'uomo con l'immagine di un amico, di un parente ecc. Si tratta di un valore rappresentativo completamente opposto. L'immagine è applicabile ad un solo soggetto, e non può applicarsi a tutti; l'idea invece è applicabile a tutti i soggetti, come ad un solo. Ma quand'anche fosse possibile una confusione tra le immagini e le idee delle cose corporee ed estese, la confusione non sarebbe mai possibile allorchè si tratta delle idee delle cose immateriali ed inestese. Se io posso immaginare un albero o un triangolo, non posso davvero tradurre in immagini proporzionate l'essere, la sostanza, lo spirito e le altre entità metafisiche che pure vengono senza difficoltà alcuna pensate e concepite.

(1) Mercier, *La psicologia contemporanea*, Cap. III.

Nè è il caso di spiegare il concetto universale come una somma, o per servirmi di una parola cara a Roberto Ardigò, come una *confluenza* d'immagini. Le immagini, per quanto moltiplicate, non perderanno mai i loro caratteri specifici. Una collezione di rappresentazioni concrete, singolari e contingenti non potrà mai dare origine ad un concetto astratto, universale e necessario. Una serie d'immagini abbraccerà alcune o parecchie cose simili; ma non potrà mai, come il concetto, abbracciarle tutte. Una serie d'immagini non potrà mai abbracciare, come il concetto, anche quelle cose che non furono, non sono e non saranno mai attuate. Una serie d'immagini sensibili non potrà mai, come molti concetti, rappresentare degli oggetti che sono al di sopra e al di fuori della sfera della sensibilità.

E' vero che le immagini, quando sono alquanto confuse o si succedono molto celermente, sembrano presentare una certa universalità; ma si tratta di una semplice apparenza. In realtà qualunque immagine rappresenta un solo oggetto, e ad un solo oggetto è applicabile. Nella serie successiva delle immagini quindi non si ha, come nel concetto, un'unica rappresentazione di molti oggetti, sibbene molte e distinte rappresentazioni, ciascuna delle quali si riferisce a distinti oggetti.

E che l'immagine abbia parvenza di universalità, soltanto a motivo della sua oscurità ed indeterminatezza di contorni, si fa manifesto dal fatto che mentre l'immagine, quanto è più chiara e netta, tanto più ci apparisce determinata e singolare, applicabile cioè ad un solo oggetto, l'idea invece, quanto più è chiara, tanto più facilmente può applicarsi a molti individui e

apparirci universale. Se i connotati di un delinquente sono nettamente fissati nella memoria dei segugi della polizia, sarà presto scovato e arrestato; mentre se i suoi connotati sono impressi nella loro memoria in una forma vaga ed evanescente, egli sarà facilmente confuso con altri, e il riconoscimento e l'arresto non avverrà che tardi e dopo molti equivoci. All'opposto la nozione che abbiamo, per esempio, della natura umana, quando sia ben chiara e precisa, può applicarsi senza difficoltà a tutti gl'individui umani di qualunque razza; mentre viceversa, quando sia vaga ed imperfetta, come è quella che può avere un selvaggio dell'Africa equatoriale, non sarà applicabile, che ad una sola categoria di uomini, a quelli cioè di razza nera. Le *sfumature* delle sensazioni, se possono darci una qualche apparenza di universalità, non possono dunque spiegare davvero, come pensa R. Ardigò, (1) i nostri concetti universali. Nessuna *sfumatura* di sorta varrà mai a far sì che un'immagine od una serie d'immagini perda i caratteri di rappresentazione del particolare, per acquistare quelli di rappresentazione dell'universale.

Ma è inutile insistere nella difesa della realtà e autonomia del concetto. Come con fine ironia prova B. Croce, tutte le schiere dei negatori del concetto muovono all'assalto armate del concetto, e ammettono in tal guisa coi fatti, quanto negano rumorosamente colle parole (2).

---

(1) *Rivista di Filosofia*, 1916, fasc. I.
(2) *Logica*, P. I. sez. I, cap. I.

### 4. Il giudizio.

La profonda e irriducibile opposizione tra la conoscenza dei sensi e quella della mente viene maggiormente confermata dai caratteri della nostra conoscenza intellettiva complessa; dai caratteri cioè del giudizio e del ragionamento.

Il giudizio deve ritenersi un'operazione sovrasensibile, non solo perchè implica quelle nozioni universali, che non possono essere il prodotto dei sensi, ma ancora in forza degli elementi suoi proprî, in forza de' suoi caratteri specifici.

Nel giudizio infatti non abbiamo una semplice giustaposizione di termini, bensì un confronto e una percezione di rapporti. Non basta al giudizio la coesistenza o la successione di due elementi somministrati dalle nostre facoltà conoscitive; si richiede inoltre un potere capace di afferrare simultaneamente i due termini conosciuti, capace di confrontarli e di vederne — affermandoli o negandoli — i rapporti di somiglianza e di dissomiglianza, di convenienza o di opposizione. Ora, quand'anche il senso fosse in grado di darci sempre i due termini da confrontarsi — e come abbiamo provato, non lo è — non potrebbe mai afferrarli simultaneamente, indivisibilmente, e vederne i rapporti. Sia il giudizio empirico particolare: *Pietro è bello*. Si supponga pure che il senso sia in condizione di somministrare da solo la conoscenza di Pietro, e perfino — cosa impossibile — la conoscenza della bellezza. Basterà per avere il giudizio che queste due impressioni sensitive si producano simultaneamente, o successivamente? No di certo. L'associazione delle sensazioni può

dirsi occasione o condizione del giudizio, non già sua causa vera e propria. Noi sappiamo per esperienza che si danno spesso delle associazioni psichiche, senza che vi sia alcun giudizio. Finchè dubitiamo della natura dei rapporti che passano tra due rappresentazioni mentali, queste sono associate nella nostra mente, ma ancora il giudizio su di esse non è formato. Che cosa adunque si richiede ancora per avere questa operazione complessa? Si richiede che gli elementi psichici vengano congiunti in un'inscindibile unità di rapporti. Si richiede che un potere superiore li percepisca con un unico atto, e ponga tra di essi un nesso; che pronunzi la parola *è*, parola ignota al senso; parola che esso non potrà mai pronunziare.

Ma la natura soprasensibile del giudicare, oltrechè dall'affermazione dei rapporti di convenienza o non convenienza tra i vari termini, risulta ancora, e principalmente, dai caratteri di questi medesimi rapporti. Anche affermando una verità di esperienza, l'enunciamo in un modo che trascende ogni esperienza. Di fatto i nostri sensi ci fanno conoscere, una o parecchie volte, un determinato oggetto chiamato neve, che è bianco, ed un determinato oggetto chiamato fuoco, il quale brucia. Eppure, generalizzando, dai casi particolari, da ciò che si compie in certi punti dello spazio e in certi momenti del tempo, assorgiamo alla legge universale, che enunzia come vero per tutti i casi, per ogni luogo e per ogni tempo: *la neve è bianca*, *il fuoco brucia*. In realtà la esperienza, tanto individuale che collettiva, abbraccia soltanto una parte della neve e una parte del fuoco; eppure non esitiamo ad affermare, che ogni neve, anche quella che nessuno ha mai visto, è bianca; e che ogni fuoco, anche quello che ardeva

sulla terra prima dell'apparizione dell'uomo, o vi arderà dopo la sua sparizione, ha il potere di bruciare.

E come le proprietà del fuoco e della neve, così enunziamo in modo universale le proprietà di tutti gli altri esseri cosmici, che cadono sotto la esperienza sensibile. Di tali giudizi empirici universali sono costituite tutte le scienze positive.

Non tutti i nostri giudizi però sono empirici, basati cioè sulla esperienza. Se ne danno di quelli i quali, non solo trascendono per la loro universalità la esperienza, ma ne sono del tutto indipendenti. Tali i cosidetti giudizi analitici.

Quando affermiamo che la neve è bianca, e che il fuoco brucia, evidentemente ci appoggiamo a dati empirici. Gli affermati rapporti tra la neve e la bianchezza, tra il fuoco e la combustione sono una realtà di fatto attestata dall'esperienza, e senza la conferma di questa, ogni affermazione resterebbe priva di valore. Noi diciamo che in realtà è così; ma non possiamo dire che deve esser così, e che non può essere altrimenti. Invece quando affermiamo che « il tutto è maggiore di ogni singola parte », che « due più due fanno quattro », o che « tutto ciò che comincia suppone una causa, che lo fa cominciare » ecc., enunziamo dei rapporti i quali, sebbene ricevano una conferma dall'esperienza, non si appoggiano esclusivamente ad essa. Indipendentemente da ogni loro attuazione concreta, i giudizi accennati s'impongono alla nostra mente, in forza dell'analisi stessa dei loro termini. Chi capisce che cosa è il tutto e che cosa è la parte, comprende subito, senza bisogno di dati empirici, che il tutto è maggiore di ogni parte. Chi ha la nozione esatta della causa e dell'effetto, comprende senz'altro, che ogni effetto suppo-

ne una causa. Qui non si afferma soltanto ciò che è vero universalmente; ma ancora ciò che è vero necessariamente e immutabilmente. Non si afferma soltanto ciò che deve verificarsi, ma ancora ciò che non può non verificarsi. Il contrario di quanto viene affermato, non solo è in opposizione con l'essenza stessa delle cose, ed implica contradizione; non solo non esiste come regola, ma neppure come eccezione. Non solo non esste, ma neppure può esistere o concepirsi. Mentre non vi è alcuna ripugnanza a pensare una neve priva di bianchezza e un fuoco privo del potere combustivo, è assolutamente inconcepibile una parte maggiore del tutto, un effetto senza causa, un'addizione di due più due, che non sia uguale a quattro.

Ora, dati questi loro caratteri, i nostri giudizi non possono ridursi a semplici atti sensitivi, senza far violenza alla loro natura. Il potere conoscitivo dei sensi da solo non varrà mai a spiegare i caratteri della universalità, necessità ed immutabilità. I sensi possono testimoniare quello che si verifica nei pochi o molti casi da essi abbracciati; non già quello che si verifica in tutti i casi. Possono farci conoscere quello che accade od esiste di fatto; non già quello che deve esistere, o deve accadere. Le esperienze de' sensi, per quanto moltiplicate e variate, rimangono sempre particolari, contingenti, mutevoli, e non varranno mai a farci raggiungere l'universale, il necessario, l'immutabile.

### 5. Il ragionamento.

Quanto si è detto delle due operazioni mentali precedenti, deve ripetersi del ragionamento, per mezzo del quale da una verità più nota passiamo alla cono-

scenza di una meno nota, che ha sulla prima il suo fondamento; sia procedendo dall'universale al particolare, (sillogismo), sia procedendo, per la via opposta, dal particolare all'universale (induzione).

Se i nostri concetti e i nostri giudizi non possono essere il prodotto esclusivo delle sensazioni, non lo potranno essere neppure i nostri ragionamenti, che sui concetti e sui giudizi si appoggiano. Se le nostre esperienze particolari e contingenti non valgono a spiegare la necessità e la universalità de' nostri giudizi, non varranno neppure a spiegare il valore universale e necessario di molti nostri ragionamenti. Se la sola associazione di dati psichici del senso non è in grado di spiegare quell'unità inscindibile, che si afferma nel giudizio, non può neppure essere in grado di spiegare l'unità logica più complessa, che si afferma nel ragionamento (1). Se non si può ridurre ad un semplice fatto associativo un giudizio, come si potrà mai ridurvi un complicato calcolo algebrico, o una difficile dimostrazione filosofica?

Bisogna ripetere per l'assieme dei giudizi costituenti il ragionamento, quanto si è detto dell'assieme dei termini costituenti il giudizio semplice. L'associazione può esserne l'occasione, non già la causa. L'associazione può darci gli elementi materiali indispensabili alla sintesi, non la sintesi in se stessa.

La impotenza dell'associazionismo a spiegare colla molteplicità la profonda unità della sintesi mentale, nel giudizio come nel ragionamento, viene messa

---

(1) Secondo St. Mill ogni ragionamento si riduce al ragionamento di analogia, e questo ad associazione di rassomiglianza e quindi all'abitudine.

in chiara luce da W. James, sebbene si serva di un linguaggio, che molto si presta all'equivoco. « Per quanto numerosi siano gli oggetti, per quanto numerose siano le correnti da essi determinate nel cervello — egli scrive — sempre un solo fatto di coscienza corrisponde alla molteplicità di queste correnti e avvolge la molteplicità di questi oggetti. Ad ogni conoscenza sintetica di oggetti distinti dobbiamo destinare una sola pulsazione della corrente della coscienza.

Prendete pure un centinaio di stati di coscienza, mescolateli, fatene un pacchetto ben serrato (suppongo che tutto questo abbia un senso): ciascuno pelle, senza porta, nè finestra, senza la minima conoscenza degli stati suoi vicini. Ma se alla serie unite la coscienza della serie, di colpo ai cento stati precedenti ne aggiungete uno, che è un fatto assolutamente nuovo. Può essere indubbiamente che per una curiosa legge fisica la riunione dei cento stati individuali serva di segnale alla creazione del centesimoprimo....; ma anche in tal caso quest'ultimo non ha alcuna identità di natura con essi, e bisogna rinunziare, sia a dedurlo da essi, sia a farlo procedere da essi per evoluzione (supposto che ciò abbia un senso qualunque).

Prendete, ad esempio, una frase di dodici parole, e prendete pure dodici uomini; allineateli, o ammassateli, come più vi piace; poi fate pensare a ciascuno la sua parola il più attentamente possibile. In tal modo non otterrete mai la coscienza dell'intera frase. Si parla, è vero, « dello spirito del tempo ». del « sentimento popolare » e si personifica in molte guise « l'opinione pubblica »; ma non sono che « maniere di dire » e simboli. E lo sappiamo così bene, che mai arriveremo a sognare che questo spirito, questo sentimento e que-

sta opinione costituiscano una nuova coscienza distinta da quella degl'individui indicati colle parole « tempo », « popolare », o « pubblico ». E' impossibile che gli spiriti individuali si fondano insieme in modo da costituire uno spirito superiore ad essi (1) ».

## 6. Il pensiero riflesso.

Ancora più che nelle sue azioni dirette, la superiorità e trascendenza dell'intelletto sul senso si afferma in quelle riflesse.

Come ho già spiegato sopra (2), non si pensa, nè si ragiona, come si digerisce, cioè a nostra insaputa. Mentre concepiamo, giudichiamo o ragioniamo, siamo perfettamente consapevoli di tutte queste nostre operazioni mentali. E perchè ne abbiamo coscienza, possiamo farle oggetto del nostro studio e del nostro esame. E' un fatto innegabile, che dipende da noi divergere l'attenzione dalle cose esterne, e portarla e concentrarla su quelle interne. E' in nostro potere ripiegarci su noi stessi, e affacciarci alla finestra di quel mondo interiore, che è impenetrabile ad occhio profano, chiuso ad ogni estraneo. Noi possiamo farla da spettatori in questo mondo misterioso, nel quale ciascun di noi è pure unico attore, e assistere alle sue guerre e alle sue paci, alle sue tempeste e alle sue calme, alle sue torture e alle sue gioie, ai suoi scoraggiamenti e ai suoi entusiasmi, ai suoi pianti e ai suoi sorrisi.

Noi possiamo, ripiegandoci su noi medesimi, studiarci attentamente, analizzarci, anatomizzarci e giu-

---

(1) *Précis de psychologie*, tr. fr. ch. XII.

(2) Cap. II, n 4.

dicarci esattamente, spogliandoci di quella maschera che nasconde agli altri il nostro più vero e più profondo io. Noi possiamo controllare ad ogni momento tutta la nostra vita psichica, scoprirne le leggi, dirigerla ai suoi fini, migliorarla, purificarla, elevarla. In tal modo il potere intellettivo può conoscere le proprie operazioni e se stesso; essere insieme soggetto e oggetto, principio e termine della propria attività. E perchè può essere insieme soggetto ed oggetto, principio e termine dell'attività mentale; perchè può ripiegarsi totalmente e indefinitamente su se stesso e studiare, insieme con le azioni dirette della conoscenza semplice e complessa, perfino le sue medesime riflessioni, è possibile la logica, possibile la psicologia (1). Tanto l'una come l'altra suppongono la capacità del pensiero umano a pensare se stesso; e sono il frutto di lunghe, pazienti e attente riflessioni della nostra mente sulle proprie operazioni.

Ma questa capacità di riflessione illimitata, questo potere di ripiegarsi totalmente sopra se stesso, appartiene unicamente alla intelligenza. Nessuna facoltà sensitiva è in grado di conoscere la sua operazione e se stessa. Nè l'occhio vede la sua visione, nè l'orecchio la sua audizione, nè la fantasia immagina il suo fantasma, come l'intelligenza intende il suo pensiero (2). E' per questo motivo che l'animale, se è capace di una parziale e limitata riflessione, che gli permette di agire per mezzo di una facoltà sull'altra, e di percepire confusamente le proprie sensazioni, manca di quella riflessione totale e illimitata, che implica la percezione

(1) M. Baldwin, *Handbook of Psychology*, 1890, p. 9 e seg.
(2) S. Tom., *C. Gent.*, II, 66.

distinta e perfetta di ciò che avviene nella sfera della coscienza (1).

Come vedremo in seguito, tutta la condotta degli animali sta a provare, nel modo più rigoroso, che manca ad essi quel controllo sulle proprie azioni, il quale nell'uomo è sorgente di autonomia, di libertà, di elevazione e di progresso.

## 7. La scienza.

La differenza tra le operazioni del senso e quelle dell'intelligenza, già tanto evidente quando queste ultime vengono esaminate separatamente, ci apparisce anche con maggiore chiarezza allorchè esse sono considerate nel loro insieme, nella cooperazione organizzatrice che termina alla scienza.

La nostra intelligenza non si limita ad elaborare i materiali offerti dalla esperienza sensibile. I materiali elaborati vengono inoltre uniti, coordinati armonicamente; e sorgono in tal guisa quegli splendidi edifizi intellettuali, che formano il nostro vanto e la nostra gloria. L'intelligenza, ad esempio, studia la natura e i rapporti dei corpi e delle energie materiali; e nascono le scienze fisiche. Esamina la natura e i rapporti dei corpi viventi; e nascono le scienze biologiche. Investiga le ragioni e le cause supreme delle cose; e nascono le scienze filosofiche. Si sforza di fissare le norme regolanti le libere azioni umane; e nascono la morale e il diritto. Ricollega tutte le cose, tutte le energie, tutti gli eventi ad un essere supremo, a cui l'uomo s'inchina, adorando; e nasce la religione.

(1) MERCIER, *Psicologia*, II, 118.

Procedendo d'idea in idea, di giudizio in giudizio, di ragionamento in ragionamento, di riflessione in riflessione, l'intelligenza allarga sempre più le sue conquiste, e dilata sempre più il suo dominio. Nulla l'arresta nel tempo; e dal presente risale il corso del passato o si slancia nelle tenebre del futuro. Nulla l'arresta nello spazio; e corre per la terra come per i cieli, sulle immensità dei mari come sulle profondità degli abissi. Nulla l'arresta; ed arriva ad imprigionare il mondo intero in se stessa e ad avvolgerlo tutto nel fulgore della sua luce. E il mondo, circonfuso da questa luce superiore, si trasforma in un quadro meraviglioso, in una sinfonia che rapisce, in un poema di bellezza che incanta. Nulla l'arresta; e, abbandonando il mondo sensibile troppo angusto ai suoi voli, troppo meschino alle sue conquiste, l'intelligenza allarga ancora le sue ali e si spinge al di sopra di esso. Si spinge su in alto; fin dove non è più schiavitù di materia, fin dove non è più confine di spazio e di tempo. Dal relativo, dal temporaneo e dal finito sale al regno dell'assoluto, dell'eterno, dell'infinito.

Come è possibile confondere un potere conoscitivo così grande, così vasto e così efficace con quello tanto meschino e limitato del senso? Come mai i nostri sensi circoscritti nella loro azione alla piccola sfera del concreto, del particolare e del contingente, potrebbero abbracciare le leggi universali e necessarie, che costituiscono la trama indispensabile di tutte le scienze? Come mai i nostri sensi costretti ad operare unicamente dentro la cerchia del mondo corporeo, potrebbero forzare i confini di questa cerchia, e penetrare nel mondo vietato dell'incorporeo?

## 8. La spiritualità dell'intelligenza.

Dopo questo lungo e minuzioso confronto tra le operazioni conoscitive del senso e quelle dell'intelletto, sembra rigorosamente provato, che esse sono tra loro del tutto irriducibili.

La conoscenza dell'intelletto, che raggiunge l'incorporeo, l'inesteso e il soprasensibile, non può venire confusa con quella del senso, che è circoscritta al mondo materiale e sensibile.

La conoscenza dell'intelletto, che anche quando si arresta alle cose materiali e sensibili, le spoglia delle loro condizioni concrete, per afferrare nel singolare l'universale, nel contingente il necessario, e nel mutevole l'immutabile, non può essere identificata con quella del senso, che di sì mirabile forza trasformatrice è incapace.

La conoscenza dell'intelletto, che scopre nelle cose rapporti universali e necessari, non è certamente identificabile con quella del senso, a cui simili rapporti sfuggono completamente.

La conoscenza in fine dell'intelletto, che può ripiegarsi totalmente e indefinitamente sopra se stesso, non può confondersi con quella del senso, che è capace soltanto di una riflessione parziale e limitata.

Si tratta evidentemente, non di una differenza accidentale e di poco momento, ma di una differenza profondissima ed essenziale, di una differenza qualitativa e di natura. I caratteri specifici delle due conoscenze sono tra loro completamente opposti; e quindi esse non possono venire identificate senza cadere nella contradizione, senza urtare nell'assurdo.

Se irriducibili e antitetiche sono le due conoscenze, irriducibili e antitetici sono pure i loro rispettivi principî, i loro rispettivi soggetti; e l'intelletto deve essere considerato come una facoltà essenzialmente distinta dai sensi.

La portata di una simile conclusione per la tesi dello spiritualismo è evidente.

I sensi, abbiamo veduto sopra, sono facoltà organiche, facoltà cioè legate ad organi speciali ed intrinsecamente dipendenti da essi. E appunto per tale dipendenza i sensi sono schiavi della materia, costretti ad operare dentro l'angusta cerchia di questa, sottoposti alle sue leggi, impotenti a raggiungere le più alte vette, incapaci di grandi e poderosi sforzi conoscitivi.

Perchè adunque sia possibile spiegare la differenza essenziale che passa tra le operazioni sensitive e quelle intellettive, tra i nostri sensi e l'intelletto; perchè si possa capire come l'intelletto, a differenza de' sensi, può spingersi al di là del mondo materiale ed emanciparsi dalle condizioni che vi dominano, è necessario ammettere che il nostro potere intellettivo non è, alla guisa di quello sensitivo, dipendente soggettivamente dall'organismo, ma superorganico, spirituale.

Quando ciò non si ammetta, e si ritenga invece coll'empirismo sensistico che l'intelletto, non meno de' nostri sensi, è immerso nella materia e sottoposto alle sue leggi; che non meno de' nostri sensi è un potere incapace di esistere e di operare fuori di un organo, non si potranno mai capire i caratteri opposti che presentano la conoscenza sensitiva e quella intellettiva.

Perchè, se l'intelletto e il senso sono ugualmente facoltà organiche, soltanto l'intelletto può conoscere oggetti immateriali e soprasensibili, o spogliare gli og-

getti materiali e sensibili delle loro condizioni individuanti? Perchè solo l'intelletto è in grado di scoprire i rapporti universali e necessari delle cose? Perchè solo l'intelletto è capace di analisi e di sintesi; capace di paragonare e coordinare gli elementi psichici; capace di ripiegarsi totalmente su se stesso, di conoscere, controllare e dirigere le sue proprie operazioni?

Come mai l'occhio della mente, che si pretende non dissimile dall'occhio corporeo o dalla fantasia, riesce a vedere quello che nessun occhio può vedere, e a rappresentare quello che nessuna fantasia può immaginare?

Come mai un potere conoscitivo legato alla materia, spoglia le cose di quelle condizioni materiali, a cui egli stesso si presuppone soggetto, e, contro tutte le leggi della materia, si ripiega completamente su se medesimo? (1).

Chi potrà mai capire in quale maniera una facoltà non dissimile da quelle sensitive, e come queste immersa in poche cellule viventi, legata come queste alle sorti di un piccolo organo collocato in un punto determinato dello spazio e del tempo, sia capace di abbracciare in se medesimo il cosmo intero; capace di spingersi al di là di tutti gli spazi e di tutti i tempi; capace di sprigionare la luce di quelle idee, che rivoluzionano il mondo e sopravvivono ai più terribili cataclismi fisici e morali; capace perfino di conquistare l'assoluto e l'infinito?

No, la distanza fra la piccolezza, debolezza e meschinità dell'organismo umano e la grandezza, forza e sublimità quasi divine del pensiero, è troppo immen-

---

(1) *Sum. Theol.*, I. q. 75, a. 2.

sa, troppo incalcolabile, perchè sia permesso ritenere quest'ultimo una semplice funzione organica.

Se tutte le grandiose visioni del genio, se tutte le nobili e feconde idee degli apostoli, se tutte le magnifiche e solide costruzioni degli scienziati e dei filosofi non fossero che il frutto di una povera facoltà immersa nell'organismo ,schiava della materia, come pretendono tutti gli avversari dello spiritualismo, noi avremmo un effetto non proporzionato alla sua causa, avremmo il più che viene dal meno; noi ci troveremmo indubbiamente di fronte all'assurdo.

CAPITOLO V.

# La spiritualità delle potenze razionali.

*(seguito)*

# Le operazioni della volontà. Le esigenze morali. Le Emozioni.

> Natura umana, or come,
> Se frale in tutto e vile,
> Se polve ed ombra sei, tant'alto senti!
>
> LEOPARDI, *Poesie*.

## BIBLIOGRAFIA


S. TOMMASO, *Sum. Theol*, I, q. 80-82; Iª IIªᵉ q. 6-8; De Veritate q. 22.

E. KANT, *Critica della ragione pratica* — tr. it. Capra, Bari, Laterza.

A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* — tr. it. Chilesotti, Milano, 1888.

E. RIBOT, *Les maladies de la volontè*. — Paris, 1884.

F. PAULHAN, *La volonté*. — Paris, 1902.

W. WUNDT, *Die Entwickelung des Willens*. — Lpz. 1885

H. MÜNSTERBERG, *Die Willenshandlung*. — Freiburg i. B. 1888.

G. CIMBALI, *La volontà umana in rapporto all'organismo naturale*. — Roma, 1899.

G. TARANTINO, *Saggio sulla volontà*. — Napoli, 1897.

LANGE, *Les emotions* — tr. fr. Paris, 1902.
W. JAMES, *La theorie de l'emotion.* — Paris, 1910.
G. SERGI, *Les emotions.* — Paris, 1901.
P. SULLIER, *Le mecanisme des emotions.* — Paris, 1905
A. GEMELLI, *La teoria somatica dell'emozióne.* — Firenze, 1905.
T. RIBOT, *La psycho'ogie des sentiments.* — Paris, 1896.
I. GARDAIR. *Les passions et la volonté.* — Paris, 1899.
N. ACH, *Ueber den Willensakt und das Temperament.* — Lpz. 1910.

---

## 1. Come si dimostra la spiritualità del volere.

Abbiam provato che esistono in noi due classi di potenze conoscitive essenzialmente distinte: il senso e l'intelletto. Il senso oggettivamente si muove solo dentro la sfera del mondo corporeo; e soggettivamente è organico, incapace cioè di operare e di esistere fuori dell'organismo a cui è congiunto. L'intelletto invece oggettivamente si muove nella sfera più ampia del mondo incorporeo e sovrasensibile; e soggettivamente è inorganico e spirituale, indipendente cioè nell'esistere e nell'operare da qualunque organo.

Ma accanto al potere conoscitivo che addita la mèta e traccia la via, ve n'è un altro che alla mèta ne spinge e ne guida. Vi è il potere che gli Scolastici chiamano appetito; il potere del desiderio e dell'avversione, dell'amore e dell'odio, della gioia e della tristezza. Possiamo dire che anche nel campo appetitivo, come in quello conoscitivo, si danno due ordini e due piani essenzialmente distinti? Possiamo affermare che accanto ad un potere appetitivo sensitivo organico ve n'è uno intellettivo superorganico e spirituale? Indubbiamente.

Dicesi appetizione l'inclinazione che un soggetto ha al bene conosciuto, come ad esso conveniente. E alla stessa guisa che si danno due ordini di conoscenza del bene, la sensitiva e la intellettiva o razionale, si danno necessariamente due ordini di appetizione, e quindi due poteri appetitivi: il sensitivo e l'intellettivo o razionale, detto pure più comunemente volontà (1).

Che la differenza tra l'appetito sensitivo e quello intellettivo sia essenziale, e che quest'ultimo non sia organico come il primo, ma superorganico e spirituale, si può provarlo con lo stesso metodo comparativo seguito sopra nella dimostrazione della spiritualità dell'intelletto. Dati gli strettissimi rapporti di dipendenza che passano tra l'intelletto e la volontà, la spiritualità del primo implica quella della seconda, e non occorre dilungarci in una minuta analisi. Basteranno poche osservazioni.

## 2. Le operazioni specifiche della volontà.

Se il potere appetitivo tende al bene, in quanto è conosciuto come tale, la estensione della sua attività sarà necessariamente proporzionata a quella del potere conoscitivo, che lo guida e lo dirige. Ora la intelligenza, dalla quale il volere viene guidato e diretto, non

---

(1) Fuori della filosofia tradizionale invano si cercherebbe l'accordo intorno alla nozione di volontà. Così, per citare qualche esempio, Schopenhauer chiama volontà ogni tendenza attiva: Höffding dà questo nome ad ogni attività conscia; Ribot alla sola elezione.

Tutti coloro che negano la differenza essenziale tra l'intelletto e il senso rigettano naturalmente qualunque distinzione reale tra la volontà e l'appetito sensitivo.

si limita a conoscere, come il senso, alcune cose che sono buone, ma conosce anche ciò che le rende tali, cioè la bontà. La sua conoscenza non è circoscritta ad un bene determinato, o ad uno speciale ordine di beni; essa può stendersi a tutto ciò che ha ragione di bene, a tutti i beni: ai beni presenti, ai passati e ai futuri; ai reali, come a quelli puramente ideali e possibili.

La volontà adunque, che segue la scia luminosa della intelligenza, non ha quale oggetto proprio il bene determinato, concreto e singolare, ma il bene in generale. Non si arresta, come l'appetito sentitivo, a questo o a quel bene in particolare; ma può indirizzare le sue mire e le sue aspirazioni a tutti e singoli i beni. Dovunque un oggetto le si presenta come conveniente, come atto a perfezionare l'uomo e a soddisfarne i bisogni, ivi può volgersi il suo desiderio, ivi con maggiore o minore intensità può posarsi il suo amore, e, più o meno a lungo, fiorire la sua gioia.

E appunto perchè il bene in generale è l'oggetto formale della volontà, appunto perchè il campo della sua attività è tanto vasto, se qualche volta essa si muove in basso, nella fredda sfera della materia, spesso si muove pure molto più in alto, nella calda e luminosa sfera dell'immateriale, nel dominio sacro dell'arte, della scienza, della morale e della religione. E' ai fulgori del bello, ai rapimenti del vero, alle dolcezze intime del dovere compiuto e alle gioie ineffabili dell'unione con Dio, che essa chiede la felicità vera, la felicità perfetta.

Il motto di ogni uomo conscio de' suoi bisogni più profondi, è « *excelsius, più in alto* ». Una fame insaziabile di grandezza, una sete inestinguibile di gioia lo torturano senza posa, e lo spingono

sempre più oltre, sempre più innanzi. Quanto più l'intelligenza si rinvigorisce, quanto più si allargano i suoi orizzonti, quanto più alti sono i suoi desiderî e più grandi le sue ambizioni, tanto più sentita è la insufficienza dei beni materiali e acuta la nostalgia dei beni trascendenti. E' per questi beni che l'uomo affronta i più grandi sacrifizi, s'impone le più dure privazioni, abbatte e supera i più insormontabili ostacoli. E' nel nome di questi che impegna le più tremende e dolorose lotte contro le ribelli forze della natura, come contro le pericolose insidie delle passioni. Nel nobile sforzo per la conquista de' beni immateriali sta tutta la grandezza dell'uomo, e si afferma tutta la sua superiorità sugli esseri del mondo sensibile. Per questo sforzo meraviglioso l'umanità ha scritto le più belle e gloriose pagine della sua storia. Per esso la vita nostra si sublima, e raggiunge il suo più alto significato, il suo più alto valore.

E con simili sforzi per il trionfo degl'ideali artistici, scientifici, morali e religiosi la volontà non ci conduce soltanto verso un mondo superiore, ma innalza alle altezze di questo, lo stesso mondo materiale, che ne è così quasi immaterializzato e trasfigurato.

I colori, i suoni, il marmo, il bronzo, il ferro, il legno, ecc., sotto l'azione dell'intelletto e del volere, si trasformano radicalmente; cessano di essere elementi puramente materiali, per divenire idea, desiderio, amore, gioia. Al pari dei pensieri e dei voleri che incarnano, anch'essi diventano strumenti di bene o di male, di rovina o di salute, di vita o di morte; al pari di essi acquistano un valore, che va al di là del tempo e dello spazio, un valore universale ed eterno.

Anche gli atti più comuni della nostra vita quoti-

diana — un gesto, uno sguardo o un sorriso — se compiuti intenzionalmente, possono acquistare una grazia tutta speciale, una efficacia meravigliosa, che non hanno certamente, se spogli del sigillo della razionalità e ridotti a semplici movimenti riflessi. Chi può dire, ad esempio, l'eloquenza del gesto imperioso di un padre, del sorriso affettuoso di una madre, dello sguardo riconoscente di un beneficato?

Che più? Gli stessi atti fisici più in contrasto con le nostre tendenze ed inclinazioni sensibili, come la rinunzia ai piaceri del senso, il sacrifizio della salute o della vita, quando siano ispirati da motivi morali o religiosi, dall'amore di Dio e del dovere, si ammantano di una bellezza di cielo, e rivestono un pregio che li colloca al primo posto nella scala dei valori umani.

Se la nostra facoltà appetitiva razionale non differisse essenzialmente da quella sensitiva, e fosse come questa organica, riescirebbero assolutamente inesplicabili tutti i fatti finora analizzati. Se non si ammette una differenza irriducibile nelle due facoltà appetitive, non si comprende più perchè abbiano un modo di operare del tutto opposto. Non si capisce perchè l'appetito intellettivo sia in grado di raggiungere un ordine di beni, che è vietato a quello sensitivo; perchè i beni che saziano quest'ultimo, lasciano profondamente insoddisfatto e vuoto il secondo; perchè così spesso questi due poteri siano tra loro in contrasto, e l'uno spinga l'altro là dove gli ripugna seguirlo.

Se non si ammette la spiritualità dell'appetito razionale, nessuno potrà mai capire l'altezza delle sue ascensioni, l'ampiezza e vastità de' suoi desiderî, la sua forza spiritualizzatrice.

Una facoltà legata ad un organo concreto, ad un or-

gano del tempo e dello spazio, non può tendere come la volontà ad un bene universale. Una facoltà schiava delle leggi della materia, non può come la volontà immaterializzare gli atti e le cose materiali, e dare ad esse l'impronta spirituale dell'arte, della scienza, della morale e della religione. Una facoltà organica non può, come la volontà, avere la fame dei più preziosi beni spirituali, spingere i suoi desiderî e indirizzare le sue aspirazioni fino al bene infinito, alla luce senza ombre, alla gioia senza confini e senza limiti. E dinanzi alla grandezza dei nostri bisogni, dinanzi alla immensità delle nostre ambizioni possiamo con ragione ripetere col poeta del dolore e del pessimismo (1):

> « **Natura umana, or come,**
> **Se frale in tutto e vile,**
> **Se polve ed ombra sei, tant'alto senti?** »

Nessuna cosa può avere bisogni, tendenze e attitudini superiori alla propria natura. Una pietra non aspira alla vita, nè una pianta al sentire, nè un animale alla scienza. Dove non sono, come nell'animale, altro che bisogni e tendenze sensibili, non può esistere che il senso (2); ma dove, come nell'uomo, sono anche bisogni e tendenze spirituali, ivi necessariamente insieme col senso deve vivere e signoreggiare la forza sovrana dello spirito.

---

(1) G. Leopardi, *Sopra il ritratto di bella donna.*

(2) « Gli animali, dice S. Tommaso, si dilettano di quelle cose che sono destinate alla conservazione del proprio corpo. Non provano diletto ai suoni, agli odori e alle apparenze esteriori, se non in quanto indicano loro i cibi e i piaceri sessuali. Non aspirano quindi ad un qualche bene, che sia indipendente dal corpo». *C. Gent.*, II, 82.

Si ha una conferma di tutto ciò nelle amare delusioni, che attendono sempre coloro, i quali cercano unicamente nei sensi il segreto della felicità. L'uomo, anche quando s'immerge nelle voluttà sensibili, non spoglia la sua natura razionale, che esorbita dalla cerchia angusta delle potenze sensitive. Non si contenta come il bruto della nuda sensazione, ma la lavora col suo pensiero, l'idealizza, e le domanda di essere senza limiti nella intensità, senza limiti nella durata, e di saziare la fame dell'eterno e dell'infinito, che lo tormenta. Ma a questi appelli non è in grado di rispondere la sensibilità, schiava di un povero organismo insidiato continuamente dalla morte; e tutti i fiori del piacere, inesorabilmente cadono uno dopo l'altro avvizziti. Quanto più cresce il desiderio del godimento, tanto più scema la resistenza de' suoi istrumenti; quanto più aumentano le richieste del cuore, tanto più diminuiscono le soddisfazioni offerte dai sensi. In questa sproporzione tra il potere del senso e il potere che vuole e ama, sta il motivo della stanchezza, e perfino della nausea, che avvelenano le voluttà più raffinate. Questa sproporzione spiega perchè l'uomo anche più depravato non può approfondire senza ribrezzo se stesso, e non può difendersi dalla nostalgia di qualche cosa di più nobile e di più stabile, che si trova solo al di sopra del meschino mondo de 'sensi (1).

### 3. Il libero arbitrio.

Un indizio tutto speciale della spiritualità del volere l'abbiamo nell'esistenza del libero arbitrio.

Come si proverà diffusamente in seguito, in molti

---

(1) Cf. Il mio volume sul *Problema del dolore*, Cap. IV.

casi, di fronte ai beni imperfetti e limitati che ne circondano e lusingano, la nostra volontà conserva il pieno dominio de' suoi atti. Ad onta di tutti gl'incitamenti e di tutti i motivi che la spingono ad agire, può anche non agire; ad onta di tutti gl'incitamenti e di tutti i motivi, che la spingono ad agire in una data direzione, può anche agire in una direzione diversa, in una direzione opposta. Se pur risponde all'eccitamento esterno, essa mette sempre nella sua risposta qualche cosa che non era contenuta nella domanda (1).

E' questa padronanza delle nostre azioni, che ci permette di resistere a tutte le violenze, a tutte le lusinghe della tirannide; di conservare inviolato ed inviolabile il santuario della coscienza, restando puri anche quando il corpo sia imbrattato dalla brutalità, sovrani anche quando il nostro corpo sia ricoperto di catene, trionfatori anche quando le nostre membra siano spezzate. E' questa padronanza delle nostre aspirazioni, che ci permette di dominare e dirigere gli altri e noi stessi; di esercitare un continuo controllo sulla nostra condotta; di reggere all'impeto dei cattivi istinti e purificarci; d'indirizzare ed esplicare le nostre energie nei campi più diversi; di preparare colla deliberazione il nostro avvenire; di tenere sospese le nostre decisioni per giorni, per mesi, e finanche per anni; di ritornare sulle nostre deliberazioni, di modificarle o cambiarle radicalmente, e variare così all'infinito il nostro modo di agire.

Ora il libero arbitrio sarebbe inconcepibile, quando si negasse l'esistenza dello spirito.

Siamo infatti liberi, perchè possiamo applicare indefinitamente la nostra intelligenza a giudicare del va-

(1) D'Hulst. *Melanges philosophiques.* 2.me Confer., p. 143.

lore dei motivi, che ci spingono ad agire. Siamo liberi, perchè la nostra intelligenza giudica che nessuno dei beni finiti è necessariamente appetibile. E può così giudicare, perchè. conoscendo il bene universale e perfetto, e paragonando con esso i beni finiti, si convince che questi ultimi, se sotto un certo aspetto sono beni e desiderabili, sotto altri aspetti sono mali, e quindi non desiderabili, non capaci di attrarre necessariamente il nostro volere.

Il libero arbitrio suppone adunque la conoscenza del bene universale, il giudizio e la riflessione; suppone tre atti che, come si è veduto sopra, sono propri esclusivamente di un potere conoscitivo spirituale (1).

Ma non è solo nei suoi presupposti conoscitivi che il libero arbitrio si afferma spirituale. Esso si afferma tale anche nei suoi elementi caratteristici.

Un potere organico è sempre soggetto al più assoluto determinismo. Le sue azioni sono sempre subordinate alle forze fisiche interne ed esterne, che influiscono nell'organismo a cui esso è legato. Se tali forze sono contrarie all'azione, il potere organico, impossibilitato a reagire efficacemente, diventa incapace di operare. Se invece sono propizie all'azione, questa seguirà infallibilmente. Ad ogni determinato stimolo risponde una determinata reazione del potere organico; ad ogni determinata spinta segue una determinata direzione.

Come è dato vedere negli animali, la reazione motrice delle potenze appetitive sensitive si compie in modo costante, uniforme e necessario (2). Gli animali presentano, è vero, una certa varietà nelle loro azioni; ma

(1) *C. Gent.*, II, 48.

(2) Pierre Janet. *Automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 470.

questa è sempre limitata, ed ha la sua ragione ultima unicamente nella varietà degli stimoli.

Ciò supposto — e che così sia sembra assolutamente provato — diventa impossibile ridurre il libero arbitrio all'appetito sensitivo, e farne, come questo, un potere organico.

Un potere schiavo di un organo, non può, come il libero arbitrio, esercitare un dominio perfetto sulle proprie azioni. Non può variarle all'infinito, e dar loro quella direzione che più gli aggrada. Non può sottrarle ad ogni legge, ad ogni calcolo e previsione. Non può impedirle e sospenderle a piacimento; agire, nonostante tutti gli ostacoli ed impedimenti; non agire, non ostante tutti gl'impulsi e gli allettamenti; dire di sì, quando tutto gli grida no, e dire no, quando tutto congiura a strappargli un sì. Del resto non ci vuol molto a capire la differenza enorme che passa tra gli atti, che si fanno istintivamente, sotto la pressione d'irresistibili tendenze dell'appetito sensitivo, e quelli che si fanno deliberatamente e liberamente. Quale differenza, ad esempio, tra l'astenersi da un cibo, perchè siamo sazi, o solo perchè vogliamo mortificarci! Quale differenza tra la condotta di un povero diavolo affamato e quella di un raffinato seguace di Epicuro, che sceglie con calma le leccornie di una tavola sempre ben provvista!

Si aggiunga che nessun potere organico può, come si è già detto, ripiegarsi totalmente su se stesso. « La libertà invece implica la perfetta riflessione del volere. Essa consiste infatti nella scelta tra i motivi conosciuti dall'intelletto; per esempio, tra il piacere e il dovere. Se quindi scelgo di far prevalere il motivo del dovere invece di quello del piacere, la mia volontà determina il proprio modo di agire. *Io voglio il mio volere*, alla

stessa guisa che nella introspezione intellettuale *conosco il mio conoscere* (1) ».

Riconosciamo dunque che il libero arbitrio è una prova rigorosa e invincibile della spiritualità del volere; riconosciamo che le sue manifestazioni costituiscono uno splendido trionfo dello spirito sulla materia (2).

### 4. Come viene proposto l'argomento fondato sulle esigenze morali.

I nessi strettissimi che passano tra la libertà e la spiritualità delle nostre potenze razionali, ci suggeriscono un'ultima prova, la quale per molti può avere, e spesso ha di fatto, un'efficacia maggiore di tutte le altre. Essa si basa sull'esistenza e sulle esigenze dell'ordine morale.

Non sono rari oggi coloro i quali mentre, a motivo dell'influenza esercitata su di essi dal criticismo kantiano, non sentono più la forza degli argomenti metafisici, sentono invece sempre moltissimo quella degli argomenti, che in qualche modo si ricollegano all'ordine morale. Essi comprendono che rinunziare all'ordine morale equivarrebbe a lasciare mano libera a tutte le passioni, e a permettere che la razionalità venisse sopraffatta dalla sensualità, equivarrebbe a rinunziare all'unica garanzia della vera civiltà, a disarticolare l'organismo sociale, a paralizzarlo, ad arrestarne completamente il funzionamento. Essi vedono bene, che senza i sussidi della legge morale ogni vita veramente umana si renderebbe impossibile, e l'uomo finirebbe

---

(1) GRUENDER, *Psychology without a Soul*, ch. VIII, p. 210.
(2) *Sum. Theol.*, I, q. 115, a 4.

per diventare una... bestia evoluta, alquanto più pericolosa delle altre. Le negazioni della moralità perciò, quando si danno, più che nel cuore, sono sulle labbra. « Non vi ha animo amareggiato — scrive B. Croce — non scettico e pessimista, che persista a lungo nelle sue negazioni di ogni luce morale; quelle negazioni sono anzi, di solito, vere *amantium irae* (1) ».

Date queste disposizioni d'animo, non è a meravigliarsi se oggi si considera quale postulato di ogni tesi filosofica l'intangibilità ed inviolabilità dell'ordine morale, e si ammettono senza molte difficoltà quei veri che da tale ordine dipendono e sono da esso inseparabili. Ciò premesso, ecco come possiamo formulare l'argomento in parola.

L'ordine morale implica principalmente tre cose: La esistenza e la conoscenza di una legge, che dal fondo della coscienza ci comanda di fare alcune azioni come buone, e di evitarne altre come cattive. La libera accettazione della legge, o la libera esecuzione de' suoi precetti. La sopravvivenza del soggetto morale, o l'esistenza di un'altra vita, indispensabile ad una sanzione adeguata dell'obbedienza o disubbidienza alla legge morale. Ora tutti questi elementi esigono la spiritualità dei nostri poteri razionali. Dunque l'ordine morale, che li implica, esige a sua volta questa medesima spiritualità.

La conclusione è perfettamente logica, e non resta che illustrare alquanto le premesse dalle quali l'abbiamo dedotta.

---

(1) *Filosofia della pratica*, P. I., sez. I, 1.

## 5. I tre elementi dell'ordine morale.

Che l'ordine morale implichi una legge necessaria, universale e immutabile, la quale comanda il bene e vieta il male, non ha bisogno di esser provato; si tratta di due termini equivalenti. E neppure occorre provare, che la legge morale ha da essere conosciuta. Evidentemente una legge non promulgata e conosciuta non può vincolare, non è più legge. Sarebbe assurdo e ridicolo pretendere l'obbedienza ad ordini e comandi ignoti.

Che poi l'ordine morale implichi e postuli necessariamente la libertà, non si può davvero mettere in dubbio. Un'azione non libera, non è più morale. Quale senso avrebbe l'imperativo, che ci obbliga a fare il bene e a fuggire il male, se non dipendesse da noi fare il primo e fuggire il secondo? Il dovere indubbiamente presuppone il potere (1).

E come il dovere anche tutti gli altri elementi morali, una volta negata la libertà, diventano nomi vani, parole senza significato. Come parlare d'imputabilità, di merito e demerito, di virtù e di vizio, se non siamo padroni dei nostri atti, se non dipende da noi indirizzarli al bene piuttosto che al male? A che scopo ricorrere agl'incoraggiamenti e alle dissuasioni, alle promesse e alle minaccie, alle lodi e ai vituperî, ai premi e alle pene, se tutto ciò che facciamo è la conseguenza necessaria ed inevitabile di forze e di leggi a cui è impossibile sottrarci? Perchè entusiasmarci dinanzi agli

---

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. Barni, pagina 274.

eroi della virtù, se questa non è che il frutto di un felice temperamento e di un complesso fortunato di circostanze favorevoli? Perchè al contrario inveire contro i delinquenti autori de' più gravi delitti, se tutti sono vittime infelici di una fatalità più forte di essi?

Insieme colla libertà l'ordine morale postula pure l'esistenza di una vita futura, che sia il compimento e l'integrazione della presente.

Affinchè infatti la legge del dovere sia protetta contro tutte le insidie, che le vengono tese dai nemici esistenti in noi e fuori di noi; affinchè sia sufficientemente difesa contro la violenza delle passioni e le suggestioni pericolose dell'ambiente, occorre che abbia l'appoggio di sanzioni adeguate. Senza l'appoggio di queste sanzioni, come potrebbe essa imporsi efficacemente agli uomini, quando tante forze oscure li traggono verso il basso, e così ripida e penosa è l'erta che conduce alle altezze della virtù? Senza la speranza di un giusto premio e senza il timore di una giusta punizione, dove troverebbero gli uomini il freno efficace per non cedere alle perniciose attrattive del male? Dove troverebbero l'incentivo e la spinta efficace per affrontare i sacrifici imposti dal bene, per superarne le enormi difficoltà?

Ma nel breve spazio della nostra vita terrena non si danno sanzioni del dovere davvero adeguate, davvero sufficienti.

Non mancano certo nella vita attuale sanzioni positive e naturali, interne ed esterne; ma sanzioni capaci di punire tutte le colpe e di premiare tutti gli atti di virtù, sanzioni capaci di punire o premiare ognuno secondo le proprie opere, secondo i proprî meriti, non ne conosciamo. Vi sono colpe ignote e ignote virtù, che sfuggono ad ogni sguardo umano, ad ogni umana san-

zione. Vi sono delitti orribili ed enormi, che nessuna punizione umana può sufficientemente colpire, come virtù eroiche e mirabili, che nessun premio umano potrà mai adeguatamente ricompensare. Ammenochè adunque non si ritenga assurdamente, che l'autore della legge morale, dopo averla imposta agli uomini, si disinteressa alla sua osservanza ed inosservanza, e non si cura di efficacemente proteggerla con proporzionate sanzioni; ammenochè non si ritenga che il nostro bisogno invincibile di giustizia è vano, dobbiamo ammettere che esiste una vita superiore nella quale il superstite soggetto morale, sotto le ali di una giustizia infallibile, troverà un compenso sicuro alle deficienze e alle manchevolezze della miope e fiacca giustizia terrena.

## 6. I nessi degli elementi morali colla spiritualità delle facoltà superiori.

Che i tre precedenti elementi dell'ordine morale siano inseparabili dalla spiritualità delle nostre potenze razionali, e senza di esse inconcepibili, non è negato, e non può essere negato, seriamente da alcuno.

La conoscenza di una legge universale, necessaria ed immutabile suppone indubbiamente un potere conoscitivo spirituale e superorganico; chè, come abbiabo a lungo dimostrato, un potere organico, qual'è il senso, non va mai al di là della sfera delle cose singolari, mutabili e contingenti.

La libertà pure — l'abbiamo già accennato — sia che si consideri formalmente in se stessa, sia che si consideri nei suoi presupposti, è inconcepibile fuori dello spiritualismo.

Infatti la conoscenza e l'amore del bene universale, il giudizio sul valore dei beni particolari e la conoscenza riflessa di questo medesimo giudizio, che essa presuppone, sono tutti atti proprî esclusivamente dell'intelletto spirituale.

In se stessa poi la libertà implica il dominio dei proprî atti di fronte alle molteplici pressioni delle cause tanto intrinseche che estrinseche; dominio questo inammissibile nella sfera delle facoltà organiche del senso, in cui tutto è sottoposto al più rigoroso e inflessibile determinismo.

Anche la sopravvivenza del soggetto morale e la sua continuazione in una vita diversa dalla presente non potrebbe capirsi, senza presupporre questo medesimo soggetto morale indipendente intrinsecamente dall'organismo, a cui si accompagna. Come si dimostrerà diffusamente a suo luogo, un soggetto morale dipendente intrinsecamente dall'organismo, che alla guisa di ogni corpo è sottoposto alla dissociazione delle parti di cui risulta, ne seguirebbe fatalmente le sorti, e non potrebbe sopravvivere alla sua rovina, alla sua morte.

Abbiamo dunque il diritto di affermare che, una volta ammessi, con l'ordine morale, gli elementi essenziali alla sua esistenza e perfezione, non si può più rifiutarsi di ammettere ancora l'esistenza di forze e potenze spirituali. L'ordine morale, come postula l'esistenza e la conoscenza della legge morale, la libertà e la vita futura, così postula necessariamente la spiritualità dell'intelletto e del volere, senza della quale i predetti elementi morali diventano completamente inconcepibili.

## 7. Per prevenire un'obiezione.

L'argomento fin qui illustrato ha evidentemente un valore relativo. Vale per tutti coloro che sentono l'importanza capitale della legge morale nella vita; ma non può esercitare alcuna efficacia su tutti quelli — e non sono pochi — che impugnano lo spiritualismo appunto per liberarsi più facilmente dal giogo del dovere. Per questi ultimi viene a mancare il presupposto fondamentale, da cui l'argomento stesso prende le mosse.

Come per provare la verità dello spiritualismo, siamo partiti dalla libertà e dalla immortalità, ammesse in forza delle esigenze morali, così avremmo potuto partire dalle stesse verità ammesse per altri motivi; ad esempio, in forza dell'unanime consenso umano, o per evitare i gravi inconvenienti che si connettono alla loro negazione. Ma avremmo avuto sempre un argomento efficace unicamente per alcuni individui; per coloro cioè che sono disposti ad ammettere in qualche modo le verità predette.

Senza queste doverose riserve, si potrebbe giustamente rimproverarci di perderci in un circolo vizioso; perocchè, se ora ci siamo sforzati di risalire dalla libertà e dalla immortalità alla spiritualità delle nostre potenze razionali, in seguito dovremo necessariamente arguire da questa medesima spiritualità alla esistenza del libero arbitrio e di una vita futura.

L'argomento dunque — lo riconosciamo volentieri — non ha forza per tutti. Questo però non toglie, che ce ne possiamo servire in vista del valore che presenta per coloro i quali ammettono volentieri i presupposti

da cui parte. L'impossibilità di metter fuori di combattimento tutti gli avversarî simultaneamente, non è una ragione sufficiente per risparmiare quelli che sono a portata dei nostri colpi.

## 8. Emozioni superiori, o sentimenti.

Una grande parte degli psicologi moderni, dopo Tetens (1736-1805) e Kant, oltre i fatti intellettivi e volitivi, distingue un terzo ordine di fenomeni, gli affetti o sentimenti. Chiamansi così tutte quelle modificazioni od impressioni piacevoli o sgradevoli, che in noi sono prodotte dalla viva rappresentazione di un bene o di un male conosciuto per mezzo della intelligenza. Tali le emozioni che proviamo ad ascoltare una bella musica, a contemplare un capolavoro dell'arte o della natura, a rivedere dopo una lunga assenza i nostri cari, a scoprire una sublime verità, a compiere un atto di pro eroismo. Tali pure le emozioni dolorose di uno spettacolo tragico, di un insuccesso intellettuale o morale, di una perdita di persone amate.

Secondo la filosofia tradizionale gli affetti e i sentimenti fanno parte dei fenomeni della volontà, la quale simultaneamente appetisce il bene conosciuto e ne prova piacere, aborre il male e ne prova tristezza e dolore. Non àvvi sentimento, che non possa ricollegarsi all'intelletto e alla volontà; e non vi è nessun motivo per giustificare l'ammissione di una terza potenza distinta da esse e sorgente esclusiva de' sentimenti umani. Quanto abbiamo detto dei fatti volitivi in genere, vale quindi anche dei sentimenti o affetti.

Il non parlare a parte di questi fenomeni umani però nulla toglie alla loro altezza e grandezza. Chi ha

provato la ineffabilità di certe emozioni piacevoli o dolorose, non può non sentire tutta la insufficienza e la falsità della teoria fisiologica dei materialisti, che pretende ridurre i nostri sentimenti a modificazioni organiche, a scosse del sistema vaso-motore.

Quando l'arte o la natura, l'amore o la scienza ci avvolgono nell'ebbrezza delle loro gioie più pure ed elette, tutto il mondo sensibile sembra scomparire con i suoi rumori, con i suoi chiassi, e noi ci sentiamo come trasportati in un mondo superiore, in un incanto di bellezze e di armonie, che nessuna parola umana può esattamente esprimere. E quando la perfidia e la viltà avvicinano alle nostre labbra il calice dell'amarezza, quando la sventura, affacciandosi improvvisa sul cielo dell'esistenza, ci strappa un padre o una madre e ci trascina nel baratro che non ha fondo, noi sentiamo benissimo che il nostro corpo non è solo a soffrire; sentiamo benissimo che il ferro crudele ha aperto una ferita, che nessun medicamento materiale potrà mai guarire.

Per spiegare le emozioni superiori tanto piacevoli quanto dolorose, non basta arrestarsi alla vita fisiologica, e neppure a quella psichica sensibile, ma bisogna risalire a forze ed energie, che sfuggono ad ogni esperienza, ad ogni controllo sensibile. Come però nell'ordine conoscitivo, anche in quello appetitivo affettivo, l'attività sensitiva e razionale procedono armonicamente; e alla stessa guisa che la sensazione è il punto di partenza della intellezione, le emozioni inferiori dell'appetito sensitivo sono la sorgente da cui sgorgano quelle superiori della volontà, la chiave che ci dischiude il mondo privilegiato de' piaceri più vivi ed intensi, delle gioie più belle ed ineffabili.

## CAPITOLO VI.

# Le obiezioni contro lo spiritualismo.

> « Il pensiero si nutrisce della nostra materialità, ma per distaccarsene con slanci sempre più audaci. Non può però distaccarsene del tutto, come l'albero che si eleva nell'aria e gioca coi venti non abbandona la terra in cui lascia immerse le sue radici ».
>
> A. Anile, *La Salute del pensiero.*

## BIBLIOGRAFIA


S. Tommaso, *C. Gentiles*, II, 49-51, 65-68; *Sum. Theol.*, I, q. 84-88; *De Anima*, a. 15 e seg.

Suarez, *De Anima*, I. 9.

T. Coconnier, *L'âme humaine*, cap. II e III.

L. Ambrosi, *Saggio sull'immaginazione.* — Roma, 1892.

I. De la Vaissière. *Psychologie expérimentale*, ch. VII.

P. Peillaube, *Les Images.* — Paris, 1910.

T. Ribot, *Imagination créatrice.* — Paris, 1908; *Idées générales.* — Paris, 1897.

E. B. Titchener, *Experim. psychology of the Thought-processes.* — N. York, 1909.

A. Binet, *Etude expérim. de l'intelligence.* — Paris, 1904.

Marbe, *Exp. Untersuchungen über das Urtheil.* — 1900.

Betts, *Distributions and functions of mental imagery.* — New York, 1910.

Si consultino pure le bibliografie precedenti, specialmente quella preposta al capitolo II.

## 1. Varie sorta di avversari. Gli entusiasmi di Moleschott.

Dopo aver provato la spiritualità delle nostre potenze ed attività razionali positivamente, fa d'uopo provarla negativamente, sciogliendo le obiezioni proposte dai suoi avversari. Queste obiezioni vengono, tanto dai seguaci del più crudo materialismo, quanto dai fautori di quel larvato materialismo, che ama avvolgersi in una ricca e scintillante veste scientifica, e ottenere libera circolazione tra i dotti, sotto le eleganti etichette dell'*energetismo* (1) dell'*epifenomenismo* (2), o della *teoria dell'identità psicofisiologica* (3).

Alcuni materialisti moderni — pare impossibile — nell'entusiasmo per la loro dottrina, sono arrivati perfino ad esaltarla, come pervasa da una poesia superiore. Il Moleschott, ad esempio, trova che è bello e consolante sapersi composti, come tutti gli altri esseri cosmici, di elementi chimici, e avere in tal guisa la certezza che alla nostra morte potremo prendere nuove forme, e divenire fiori e frutti, traversare pianure e prati, salire come linfa di nuovi pensieri fino ai cervelli umani (4)! Mi pare un po' difficile trovare chi condivi-

---

(1) Ritiene, come si è visto che la energia psichica è una trasformazione della energia nervosa. Cap. II, n. 1.

(2) Considera la mente, come un effetto secondario e incidentale del processo cerebrale. Cap. II, n. 1.

(3) Per questa teoria oggi molto diffusa, il fenomeno nervoso e il fenomeno psichico sono semplicemente due aspetti di una medesima realtà: il primo è l'aspetto esterno, il secondo quello interno. Introduzione n. 10.

(4) *La Circulation de la vie*, tr. fr., II, p. 20.

da questo strano entusiasmo e si rallegri al pensiero, che non siamo affatto diversi dal fango che calpestiamo, o dai cibi che mangiamo. Mi pare un po' difficile trovare chi si senta consolato al pensiero, che un giorno

. . . tenui ombre lievi

ci dissolveremo come nebbia, senza nulla conservare del tesoro dei nostri pensieri e de' nostri affetti; senza raggiungere quella pienezza di felicità a cui tendiamo con tutta la intensità del desiderio, e che è l'assillo tormentoso della nostra esistenza, la molla potente di tutta la nostra attività. Per farci deporre la corona regale della intellettualità; per farci rinunziare al mondo ideale e alle sue speranze, ai suoi conforti, non basta certamente la pretesa poesia del materialismo, con la ....lusinghiera prospettiva di rivestire nuovi aspetti. e di trasformarci negli esseri più belli della natura. Per indurci a dire addio alle cosidette illusioni spiritualistiche, i materialisti non devono limitarsi a fare della pseudo-poesia e a pascerci di belle parole. Noi vogliamo delle prove, e delle prove serie, rigorose, convincenti. Le hanno essi? E' quanto dobbiamo ora accertare, esaminando le obiezioni che si oppongono allo spiritualismo. Si capisce che ogni obiezione antispiritualista rappresenta una prova a favore del materialismo, e viceversa.

## 2. La pregiudiziale di tutti i materialisti.

Percorrendo le opere di un Vogt, di un Büchner, di un Moleschott, di un Haeckel e di tutti gli altri seguaci di quel materialismo, il quale si è fregiato da se medesimo del pomposo titolo di scientifico, siamo colpiti dal contrasto stridente tra il tono dommatico e pretenzioso

delle loro affermazioni e la povertà desolante dei loro argomenti: tra la spavalderia, con cui affrontano i più ardui problemi, e il semplicismo e la superficialità, con cui li risolvono. Se frequentissime sono nei loro libri le sentenze più audaci, rarissimi invece sono gli argomenti, non dico convincenti, ma anche soltanto seri, che meritino di venir presi in considerazione. Allorchè, ad esempio, vi si trova scritto che il pensiero è una « secrezione del cervello, e sta ad esso come la bile al fegato »; che è « il prodotto del fosforo cerebrale », « un movimento dei centri nervosi », « la risultante delle vibrazioni trasmesse alle cellule encefaliche » ecc. — ci si aspetterebbe qualche dato o argomento, che, a nome della scienza o della filosofia, desse a tali asserti almeno la parvenza della verità; ma invano. Questa legittima attesa rimane costantemente delusa. Il lusso delle frasi solenni e delle parolone sonore copre la più spaventevole miseria intellettuale.

Ho già esaminato altrove il ragionamento, per il quale i materialisti si credono autorizzati a rigettare la esistenza di qualunque entità, di qualunque energia immateriale (1). Prendendo come principio indiscusso e indiscutibile che la esperienza dei sensi è la sola via, che mena alla verità, e basandosi sul fatto, che in tal guisa accertiamo unicamente la esistenza della materia e delle forze da essa inseparabili, conchiudono, che unica realtà è la materia con le sue forze; conchiudono che nel cosmo non vi è posto per una forza distinta e indipendente dalla materia, non vi è posto per l'attività spirituale.

(1) Vedi la Parte I, *Dio*, al capitolo dedicato al materialismo

Il ragionamento, anche ammesso il principio da cui prende le mosse, è insanabilmente illogico e sofistico. Se l'esperienza sensibile costituisce l'unica fonte della conoscenza, è permesso conchiudere che soltanto le cose materiali, cadendo sotto di essa, possono esser conosciute; ma non è permesso conchiudere che soltanto le cose materiali esistono, e che quelle immateriali, appunto perchè inaccessibili all'esperienza dei sensi sono una chimèra, un'illusione. Chi accetta unicamente la testimonianza dei sensi, se ha il diritto di parlare delle cose materiali, che rientrano nella sfera di tale testimonianza, non ha affatto il diritto di parlare — nè per negarle, nè per affermarle — delle cose immateriali, che da tale sfera esorbitano.

Ma il principio, da cui partono gli avversari, è poi sostenibile? No di certo. Se l'esperienza sensibile può dirsi indubbiamente una ricca fonte di conoscenza, non può affatto dirsi fonte unica. Secondo che si è lungamente dimostrato, l'esperienza sensibile limitata alla conoscenza delle cose singolari, mutevoli e contingenti, non può ritenersi sorgente di quelle conoscenze, che hanno oggetti universali, immutabili e necessari. Il negare una fonte di conoscenza distinta da quella dei sensi e ad essa superiore, preclude certamente la via alle affermazioni iperempiriche dello spiritualismo, ma ci mette pure nell'impossibilità di spiegare quelle nozioni e quei principî, che stanno alla base di tutte le scienze, tanto speculative che pratiche, tanto filosofiche che positive; ci mette nell'impossibilità di capire, tanto il nostro mondo interiore, quanto quello esterno della natura, e di dare basi ferme e sicure al pensiero come alla vita. Invece quindi di negare coi materialisti ogni realtà spirituale, solo perchè non si può cono-

scerla per mezzo dell'esperienza sensibile, da essi arbitrariamente dichiarata unica fonte del sapere umano è senza dubbio più logico e più conforme al buon senso, risalire collo spiritualismo dall'esistenza innegabile di elementi conoscitivi soprasensibili, ad un potere conoscitivo ugualmente soprasensibile, e, per mezzo di questo, esplorare tutto il mondo spirituale inaccessibile ai nostri sensi.

La pretesa che quanto non è sensibile sia irreale, inesistente, mai è apparsa così assurda come oggi, al lume della scienza moderna, anche limitatamente al mondo corporeo.

« Molte forme di realtà — scrive A. Chiappelli — ci ha rivelate ormai la scienza moderna, che non appariscono ai sensi, o, come diceva già Leonardo, anticipando Amleto, vi sono in natura infinite ragioni che non cadono in esperienza. L'etere, sorgente primordiale e sostrato della materia sensibile, i raggi extra-spettrali, le onde hertziane e innumerevoli altre energie probabilmente esistono ed operano intorno a noi e su noi per invisibili vie, senza che i sensi ce ne diano direttamente contezza. Tutte le vie della fisica moderna conducono a vedere nella materia l'espressione di qualche cosa che è al di là di essa, ed a considerarla in funzione di energia... L'energia invisibile permeatrice dell'universo visibile, ci stringe e preme da ogni parte. Oltre a ciò che gli occhi possano vedere, gli orecchi udire e gli altri sensi sperimentare, soccorsi anche da tutti i più possenti strumenti micro e macroscopici, vi è tutto un universo invisibile, di cui ora appena la scienza incomincia ad avere un sentore: come al di sotto e al di sopra della zona spettrale dei colori visibili v'è una serie di onde (i raggi ultravioletti e gl'infra-rossi) che

sfuggono ai sensi, ma di cui possiamo indovinare la presenza e la efficienza. E presumere — dice Oliver Lodge — che noi conosciamo anche solo la maggior parte di questo meraviglioso universo, e più ancora che altro non possa esser da quello che noi possiamo così limitatamente esperimentare, è tale stoltezza ed angustia mentale, che in nessun altro tempo sarebbe meno giustificabile che nel nostro, dacchè continuamente il progredire della scienza lo smentisce (1) ».

### 3. Una strana pretesa.

L'obiezione ora confutata — vero cavallo di battaglia di tutti gli avversari dello spiritualismo — pur restando immutata nella sostanza, viene manipolata in vari modi e proposta sotto varie forme, a seconda dei gusti e delle attitudini individuali dei polemisti; a seconda dei bisogni e delle esigenze della polemica.

Una delle forme più frequenti e sfruttate, come quella che maggiormente si presta a far colpo sul pubblico grosso, è la seguente:

Se esistesse — si dice — una qualche energia spirituale, dovrebbe pur accertarsene una buona volta la realtà nelle ricerche della scienza. Chi cerca — come dice il noto proverbio — trova. Ma per quanti corpi umani si siano esplorati coi ferri chirurgici, sulle tavole operatorie delle cliniche; per quanti elementi dell'organismo umano si siano analizzati nei laboratorî scientifici, quando mai si è riusciti a scoprire od isolare questa pretesa energia distinta e indipendente dal corpo? Diciamo quindi che essa non esiste affatto; di-

(1) *Guerra, amore ed immortalità*, cap. IV, pag. 113 e seg.

ciamo che è una vera araba fenice, intorno alla quale si sbizzarrisce e si trastulla la fervida e poetica fantasia di quei grandi ingenui, che si chiamano filosofi.

A chi giungerà nuova l'obiezione così formulata? Chi non l'ha qualche volta letta? Chi non l'ha qualche volta udita? Nè si creda che sia proprietà esclusiva degli oratori da comizio, o degli scienziati da strapazzo. Noi la troviamo perfino in un libro famoso di quel più famoso Moleschott, che un ministro della pubblica istruzione chiamò un bel giorno nella patria di Tommaso d'Aquino e di Dante, per assicurare alla gioventù universitaria i tesori della materialistica scienza nordica

Se io analizzo chimicamente il cervello umano — dice Moleschott — vi trovo forse lo spirito? Nemmeno per sogno. Vi trovo soltanto degli elementi materiali, come in tutti gli altri corpi. Non lo spirito dunque, ma la materia deve darci la chiave di tutti i fenomeni umani. « Una bottiglia contenente del carbonato, della ammoniaca, del cloruro di potassio, del fosfato di soda, della calce, della magnesia, del ferro, dell'acido solforico, della silice; ecco, in una maniera ideale, il principio vitale completo delle piante, degli animali e dell'uomo (1) ».

Vale la pena di confutare simili... amenità? Ecco, per esser sincero, un sì strano modo di ragionare, potrà forse impressionare la folla di quegli abbrutiti, che come si esprimeva il satirico Timone, a proposito di Aristippo, « pretendono distinguere il vero dal falso per mezzo del tatto (2) ». Potrà forse soddisfare la folla degl'idolatri del metodo positivo, i quali non conoscono

---

(1) l. c., p. 40.

(2) Diogene Laerzio, *Vita di Aristippo di Cirene.*

altra analisi che quella chimica; ma farà sorridere quanti, in mezzo ai baccanali, non ancora del tutto cessati, del materialismo... scientifico, hanno conservato anche una omeopatica dose di buon senso.

L'obiezione non pecca davvero per eccesso di logica. Sì, chi cerca trova; purchè però sappia cercare; purchè cerchi dove e come si deve. Ogni ricerca ha il suo proprio metodo; ogni ricerca suppone dei mezzi adatti e proporzionati allo scopo da raggiungere. Una volta che si sbaglia metodo, una volta che si rinunzia ai debiti mezzi, la ricerca è condannata a rimanere sterile ed infruttuosa. Se non è possibile afferrare con gli occhi il suono, che è fuori della sfera della vista; se non è possibile scorgere i microbi senza microscopio, o gli anelli di Saturno senza telescopio, perchè gli uni e gli altri sono fuori della portata e potenzialità dell'occhio nudo, come sarà mai possibile accertare la realtà delle forze, che trascendono la sfera della sensibilità, ostinandosi a servirsi esclusivamente della testimonianza de' sensi? Come sarà mai possibile raggiungere colla esperienza sensibile ciò che per definizione è al di sopra di essa? Evidentemente il pensiero non potrà essere trovato dagli anatomisti, i quali — secondo la felice similitudine di uno scienziato inglese — davanti alle fibre e alle cellule cerebrali rassomigliano ai vetturini pubblici, che conoscono le strade e le case, ma non sanno quello che accade dentro di esse (1). E neppure l'analisi empirica, che suppone sempre un soggetto materiale e composto di parti, potrà raggiungere energie, che per la loro immaterialità e semplicità, sfuggono ad ogni analisi.

(1) Ribot, *Psichologie anglaise contemporaine*, p. 26.

Se, come pretendeva C. Vogt, il pensiero fosse una secrezione del cervello, alla stessa guisa che la bile è una secrezione del fegato, lo si sarebbe a quest'ora già trovato. Ma gli scienziati, se hanno trovato nel cervello la colesterina, la creatina, la xantina ed altre secrezioni, non hanno mai trovato il pensiero (1). Segno evidente, che questo non è una secrezione materiale; segno evidente, che non è coi mezzi adoperati dagli scienziati che è dato trovarlo. Per trovare le forze spirituali, non all'analisi sensibile bisogna ricorrere, ma a quella psicologica; non dell'osservazione esteriore bisogna servirsi, ma di quella interiore; non agli occhi del corpo dobbiamo fare appello, ma a quell'occhio prodigioso, che ci permette di guardare dentro di noi nelle più riposte pieghe del nostro io; che ci permette di fissare e scrutare le più alte e nobili manifestazioni della razionalità. Soltanto la introspezione può aprirci le porte del mondo ineffabile della coscienza e iniziarci ai misteri profondi dello spirito. Questo è quanto hanno compreso, senza difficoltà, tutti gli studiosi dell'uomo, da quando è cominciata quella parte della filosofia, che si chiama psicologia. Ma il Moleschott e i numerosi suoi compagni di fede, divenuti, in forza dell'abitudine, schiavi del metodo sperimentale, hanno confuso, in un momento... d'imperdonabile distrazione, lo spirito che pensa ed ama con lo spirito... industriale, che è una conquista della chimica, e hanno creduto ingenuamente, che, come quest'ultimo, anche quello, si potesse distillare, a mezzo di qualche speciale lambicco, imbottigliare, e magari... mettere in commercio ad un tanto il litro.

---

(1) W. James, *Précis de Psychologie*, tr. fr., p. 171.

### 4. Le forme più raffinate dell'antispiritualismo.

Vale la pena di insistere sopra argomenti del genere di quelli ora citati? Non credo; e sarei quasi tentato di domandare scusa al lettore, se ho avuto la debolezza di prenderli in esame. Ormai su di essi insistono soltanto quei ritardatari del pensiero filosofico scientifico, che non sanno liberarsi dai tenaci pregiudizi di cui è incrostata la loro logora mentalità senile. Non è da oggi, che anche i più fanatici seguaci del metodo sperimentale hanno compreso quanto sia assurdo fare del pensiero una secrezione e una fosforescenza del cervello, identificare i fenomeni psichici con quelli fisici, ed interpretare il processo spirituale per mezzo della meccanica degli atomi cerebrali (1).

« Spencer — scriveva molti anni fa il Fouillée — fra i suoi primi principî ha posto soltanto le attrazioni e ripulsioni molecolari, e con questi soli termini materiali descrive tutta l'evoluzione della biologia, finchè giunto all'animale e all'uomo, trova una cosa assolutamente nuova: la vita psichica. Il Guthrie a questo punto lo fa esclamare: « Ma io sono più ricco di quanto non pensavo; credevo di avere in mano soltanto movimento e materia, e m'accorgo invece di avere anche il pensiero! (2). Del resto lo stesso Spencer, affrontando i problemi psicologici, confessava, forzato dall'evidenza: « che un sentimento non abbia nulla di comune con una unità di moto, diventa più che manifesto appena li mettiamo accanto (3). Anche

(1) Du Bois-Reymond, *Die Grenzen des Naturerkennens.*
(2) *L'evolutionisme des idées-forces*, p. 200.
(3) *Principles of Psychology*, Vol. I, § 62.

il Tyndall, un materialista della più bell'acqua, era costretto a scrivere: « Il passaggio dai fenomeni fisici del cervello ai corrispondenti fatti di coscienza è impensabile (*unthinkable*)... Quand'anche le nostre menti e i nostri sensi fossero così sviluppati da farci vedere e sentire tutte le molecole del cervello; quand'anche ci fosse permesso di seguire tutti i loro movimenti, tutti i loro raggruppamenti, tutte le loro scariche elettriche — se ve ne sono; — quand'anche conoscessimo intimamente i corrispondenti stati di pensiero e di sentimento, rimarremmo sempre lontani dalla soluzione di questo problema: « in qual modo simili processi fisici sono connessi con i fatti di coscienza? » Il vuoto tra le due classi di fenomeni rimane sempre intellettualmente incolmabile (1) ».

Anche R. Ardigò dichiara assurda la dottrina del più gretto materialismo, « che concepisce il pensiero come un fatto della materia secondo il suo concetto meccanico », e ritiene un errore, « che non merita neanco di esser combattuto » quello di ridurre la scienza del pensiero alla fisiologia (2).

« Che la psiche — scrive G. Villa — sia una forma di energia fisica paragonabile nella sua essenza, al colore, o all'elettricità, o alla luce, è un'opinione ingenua ormai caduta nel ridicolo, anche in quelle classi di studiosi che non molti anni addietro ancor l'accettavano come un facile e indiscutibile dogma (3) ».

Se già da molto tempo gli avversari più seri dello

---

(1) *Address to the British Association at Norwich.* Citato in *Revue des cours scientifiques*, 1868-69, N. I.

(2) *La Psicologia come scienza positiva*, P. IV, c. V.

(3) *La Psicologia contemporanea*, p. 338.

spiritualismo hanno creduto bene di abbandonare la interpretazione meccanica del pensiero, lasciandone il monopolio ai più grossolani volgarizzatori del materialismo alla Büchner e alla Moleschott, che cosa vi hanno sostituito? Gli antispiritualisti odierni, anche quando distinguono in qualche modo il fisico dal psichico, non fanno nessuna distinzione tra i diversi fenomeni psichici. Essi non ammettono alcuna differenza essenziale tra immagine e idea, tra sensazione e intellezione, nè, per conseguenza, tra appetizione sensitiva e volizione. Siccome poi ogni operazione del senso dipende soggettivamente ed intrinsecamente dall'organismo, per esprimere il pensiero, alla vecchia formula materialistica di « secrezione del cervello » o di « movimento delle molecole cerebrali », sostituiscono quella sensistica di « funzione organica », o di « funzione dipendente dal sistema nervoso (1) ». Il passaggio dalla sensazione all'immagine e dall'immagine all'idea, come il passaggio dalle singole immagini ed idee ai loro raggruppamenti e associazioni, di cui è intessuta tutta la trama della nostra vita interiore, si compie, secondo essi, meccanicamente, per impulsi e scosse, per vicendevoli azioni e reazioni. In psicologia — dice R. Ardigò — non àvvi che un solo fatto: la sensazione; ed una sola legge: l'associazione (2). L'esistenza di un potere superiore capace di elaborare gli elementi somministrati dai sensi, capace di trasformarli e utilizzarli agli scopi sintetici della scienza, non è per essi, nè dimostrata, nè dimostrabile (3).

---

(1) Cf. R. Ardigò, *Il vero*, 1900, p. 60.

(2) *Il vero*, p. 121.

(3) Come è facile capire, il fenomenismo sensistico è un materialismo... pudibondo, che non osa portare i propri prin-

L'ostilità sempre grande anche oggi alla tesi spiritualistica, ha la sua sorgente principale in due fatti psicologici fondamentali:

I rapporti strettissimi tra la idea e la immagine.

I rapporti strettissimi tra l'intelligenza e il cervello.

A questi due fatti si appoggiano sempre gli avversari, e finchè non li avremo chiariti e illustrati, non potremo vantarci di aver risolte esaurientemente tutte le loro obiezioni.

## 5. L'immagine e l'idea universale.

Uno degli argomenti principali, di cui mi sono servito per provare la spiritualità della nostra potenza intellettiva, è quello basato sulla differenza essenziale che passa tra l'immagine e l'idea, o in genere, tra le rappresentazioni proprie del senso e quelle proprie dell'intelletto. Contro questa distinzione insorgono volentieri gli avversari dello spiritualismo, e non sarà inopportuno ascoltarne ancora le ragioni, per sempre meglio chiarire e rafforzare un punto di tanta importanza.

E' certo — essi dicono — che tutte le nostre conoscenze, anche quelle più alte, hanno un'origine sensitiva. Noi non pensiamo mai senza l'aiuto delle immagini sensitive, o delle parole che ne fanno le veci; e queste immagini sono così intimamente unite alle idee, che ci riesce impossibile distinguerle da esse. Più che

---

cipi alle loro estreme conseguenze, e si arresta a mezza strada. Quando infatti si sforza di spiegare l'origine de' fenomeni psichici, non fa che ripetere l'interpretazione meccanicista. Del resto, anche storicamente, ad ogni rifiorir di sensismo tien dietro una rifioritura di materialismo.

un'entità psichica a parte, l'idea è una immagine indeterminata ed imprecisa, o una semplice collezione di immagini fuse nell'unità da un nome comune.

Per spiegare quindi le nostre intellezioni tanto semplici quanto complesse, non è affatto necessario presupporre una facoltà superorganica elaboratrice e trasformatrice delle rappresentazioni sensibili: basta tener conto de' varî aspetti, che tali rappresentazioni assumono, e delle leggi, che ne regolano l'associazione.

In questa obiezione troviamo due cose ben distinte, che devono venir considerate separatamente: il fatto della concomitanza dell'immagine coll'idea, e la sua interpretazione antispiritualistica.

Il fatto in se stesso sembra innegabile, sebbene si discuta sulla sua estensione ed universalità. L'immagine segue l'idea come l'ombra il corpo. Gli Scolastici, dai più antichi ai più moderni, lo hanno sempre riconosciuto. « Ognuno, dice S. Tommaso, sa per propria esperienza, che quando ci sforziamo di conoscere qualche cosa, formiamo dei fantasmi a guisa di esempi, nei quali, in certo modo, possiamo vedere quello che procuriamo intendere. E anche quando vogliamo far capire una cosa ad un altro, gli proponiamo degli esempi, con l'aiuto dei quali, sia in grado di formarsi i fantasmi necessarî alla intellezione (1). « Ogni nostra cognizione intellettiva, scrive a sua volta il Mercier, comprende un pensiero ed un'immagine; e le due rappresentazioni sono sì strettamente unite, che è ben difficile separarle, anche solo mentalmente. Le immagini naturali degli oggetti, i termini del linguaggio, che sono immagini complesse, associate esse stesse a immagini

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 84, a. 7.

antecedenti delle cose della natura, le figure della geometria, le cifre e le formule dell'aritmetica e dell'algebra, le forme sensibili a cui ricorre l'artista, sono altrettanti modi con cui l'immaginazione viene in aiuto al pensiero (1) ».

Oggi il problema del pensiero con o senza immagini è stato studiato anche dai più noti cultori della psicologia sperimentale; ma le loro conclusioni su questo punto, come su tanti altri, non sono identiche. Se per Külpe, (2), seguito in ciò anche da Gemelli (3), la moderna psicologia ha *definitivamente* dimostrato l'esistenza del pensiero senza immagini, per altri invece « la questione del pensiero senza immagini non può dirsi ancora risoluta (4)»; «l'esperienza non è riuscita a provare che nessuna immagine ,non foss'altro quella di una parola, accompagna il concetto (5) ».

Se si potesse provare rigorosamente, che si danno delle idee senza immagini, e che è possibile pensare senza il sussidio delle rappresentazioni sensibili, tanto meglio per la causa dello spiritualismo. Ma tutto ciò

---

(1) *Psicologia*. Part. II, n. 106.

(2) *Ueber die moderne Psychologie des Denkens. Internationale Monatsschrift für Wissenschaft*, ecc. 1912.

(3) *La moderna psicologia del pensiero*. In *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica*, 1912. Secondo questo autore gli Scolastici, escludendo l'innatismo, insegnano che tutte le idee sono acquistate coll'aiuto dei fantasmi od immagini sensibili; ma non hanno mai insegnato, che non c'è idea senza un'immagine corrispondente; e che ogni pensiero è sempre *hic et nunc* accompagnato dalle relative immagini. — S. Tommaso però insegna apertamente l'opposto. *Sum. theol.*, I, q. 84, a. 7.

(4) Bovet, *Etude expérimentale du jugement et de la pensée*. In *Arch. de psychologie*, Tom. 8, p. 39.

(5) De la Vaissière, *Elem. de Psychologie expérim.*, p. 272.

non è affatto necessario ed indispensabile. Per confutare gli avversari non occorre definire se le nostre idee si accompagnano o no alle immagini; se le nostre conoscenze intellettive presuppongono o no quelle sensitive. A questo scopo basta provare che le idee sono irriducibili alle immagini, e che alla loro formazione è indispensabile una facoltà distinta dal senso e al senso superiore. Ora tutto ciò è stato già da noi ampiamente dimostrato. L'immagine, si è visto, non rappresenta come l'idea, un oggetto astratto, universale e necessario, bensì un oggetto concreto, singolare e contingente. E quanto si dice di un'immagine, deve ripetersi di una serie d'immagini. Questa sarà sempre una serie di rappresentazioni concrete, singolari e contingenti; e non potrà mai, come l'idea, rappresentare l'astratto, l'universale e il necessario (1).

## 6. Le immagini composte.

Gli empiristi credono di poter spiegare l'origine del concetto colla sovrapposizione puramente meccanica delle varie immagini degli oggetti simili, le quali verrebbero a fondersi, in modo da dare risalto alle caratteristiche comuni e neutralizzare od eliminare quelle differenziali. Accadrebbe, secondo essi, alle varie immagini psichiche quello che accade alle immagini di faccie somiglianti impresse in una medesima lastra fotografica, e che danno luogo ad un'immagine media, la quale rassomiglia a tutte, senza essere perfettamente identica con nessuna.

Ma la spiegazione è troppo semplice, per spiegare

(1) Capitolo IV, 3

adeguatamente un atto tanto complesso e misterioso, come è l'astrazione de' concetti.

Dato che la spiegazione abbia un qualche senso, può valere, tutto al più, per le idee degli oggetti sensibili; ma non si vede come possa valere per quelle degli oggetti sovrasensibili, che non sono suscettibili di corrispondenti immagini. Con quale serie d'immagini, ad esempio, potremmo formare il concetto di ente, di assoluto, di natura, di relazione, ecc.?

La spiegazione però è insufficiente anche per le idee degli oggetti sensibili.

Il nostro intelletto non è una lastra, che registra passivamente tutto quello che gli è posto dinanzi. Esso di fronte agli oggetti è eminentemente attivo, e l'astrazione, per mezzo della quale forma i concetti, non è un semplice accumularsi d'impressioni, ma è un atto elaboratore e trasformatore degli oggetti medesimi. Gli elementi comuni non emergono da sè, nè quelli differenziali si eliminano automaticamente; se così fosse, per i medesimi oggetti tutti avrebbero le stesse immagini e le stesse idee. Siamo noi che consideriamo negli oggetti una proprietà invece di un'altra; siamo noi che, a seconda delle circostanze o degli scopi prefissi, cambiamo il punto di vista, il centro dell'attenzione, e formiamo in tal guisa varî concetti e varie idee. Ecco perchè ciò che è essenziale per il fisico, è accidentale per il matematico; ciò che attrae il matematico, lascia indifferente il metafisico. Ecco perchè l'universo non ha lo stesso significato per lo scienziato e per l'ignorante, per l'uomo sensuale e per i figli dello spirito.

Inoltre, non ostante tutta la buona volontà di capire, non è davvero facile comprendere come delle innumerevoli rappresentazioni psichiche possano sovrap-

porsi e fondersi, per costituirne una comune. Noi non conosciamo altra sovrapposizione che quella degli oggetti fisici della stessa forma e delle stesse dimensioni. Per ottenere una fotografia composta, la quale rappresenti qualche cosa, e non sia un'informe groviglio di linee, occorre che le immagini sovrapposte siano ridotte alla stessa scala e coincidano perfettamente nelle linee principali. Ma come è possibile tutto questo nell'ordine psichico della conoscenza? Quando, per citare qualche esempio, concepiamo la natura umana e ci formiamo una idea, che è applicabile a tutti e singoli gli uomini, dove sono le immagini, non dico di tutti gli uomini, ma anche di quelli che abbiamo veduto nel corso della nostra vita? E se pure ci fossero, come mai queste immagini che, rappresentando uomini di tutte le età, di tutte le razze e di tutte le forme, hanno dimensioni così variate e diverse, possono sovrapporsi e fondersi in una sola immagine? E se non può risultare dalle immagini rispettive l'idea dell'uomo, che abbraccia una sola classe di animali, come lo potrà l'idea dell'animalità, che li abbraccia tutti? Come lo potrà l'idea della vita, che abbraccia, insieme con gli animali, anche le piante? Come lo potrà l'idea della sostanza, che insieme con tutti i corpi organici, abbraccia pure tutti quelli inorganici? Come lo potrà l'idea dell'ente, che insieme con le sostanze abbraccia tutte le loro proprietà, tutte le loro qualità, tutti gli accidenti?

No, le immagini — se ne persuadano una buona volta gli empiristi di tutti i colori — non potranno mai spiegare da sole le nostre idee. Per quanto si cerchi di fonderle, non potranno mai dar ragione della indivisibile unità dell'idea. Per quanto si moltiplichino, non potranno mai adeguarne e raggiungerne la ricchezza.

L'idea sarà sempre al di sopra di ogni collezione o somma d'immagini di quanto la rappresentazione dell'universale, del necessario e dell'eterno è superiore alla rappresentazione del singolare, del contingente, del temporaneo.

Per spiegare come le immagini degli oggetti simili possano condurci al concetto universale, non basta supporle automaticamente addizionate. Bisogna ammettere inoltre una facoltà superiore al senso, la quale sia capace di spogliarle di tutti gli elementi differenziali e di porre in luce gli elementi comuni, che le affratellano in una immutabile unità.

### 7. Il giudizio de' più moderni cultori della psicologia sperimentale.

A queste conclusioni ormai certe per la psicologia razionale, sono giunti oggi perfino i cultori della psicologia sperimentale. Mentre qualche anno fa gli studiosi della psico-fisica ammettevano come un postulato indiscutibile, che il pensiero è unicamente il prodotto di rappresentazioni sensibili, un vero « polipaio d'immagini » — secondo una felice frase di Binet (1) — ora hanno finito per confessare che nella vita del pensiero, oltre le immagini sensibili, vi è qualche cosa di più vasto e di più alto. Le inchieste e le esperienze di Marbe, Binet, Watt, Messer, Bühler, Bovet, Betts, Woodworth, Külpe sono su questo punto d'accordo (2).

Il Binet, ad esempio, in contrasto con quanto aveva

(1) *Année psychologique*, 1910.

(2) Cf. BOVET, l. c.; KOSTILEFF, *Travaux de l'école de Wurtzbourg*. Riv. phil., 1910, t. 2, p. 553.

precedentemente insegnato (1), arriva alle seguenti conclusioni: « Si può comprendere il senso di una parola, senza nulla rappresentarsi, cioè senza aver alcuna immagine. — L'immagine è molto meno ricca del pensiero: il pensiero da una parte interpreta l'immagine, che è spesso informe e indefinita; d'altra parte il pensiero è spesso in contraddizione con l'immagine. — In fine, ed è questo il fatto capitale fecondo di conseguenze per i filosofi, tutta la logica del pensiero sfugge alla *imagerie* (2) ».

Il Woodworth, a sua volta, così si esprime sui contrasti tra l'immagine e il pensiero: « L'immagine è spesso vaga, quando il pensiero è preciso; marginale, quando il pensiero è focale; inapplicabile esattamente al pensiero (3) ».

E il Bovet, riassumendo i risultati delle esperienze di Bühler, afferma senza alcuna esitazione: «l'esistenza del pensiero distinto dall'immagine è ormai riconosciuta (4) ».

Non meno reciso è Fr. Aveling: « Come attesta la coscienza, esistono concetti senza traccia d'immagini; e quando sono accompagnati da immagini, hanno caratteri del tutto diversi (5) ».

Quanto si dice del semplice concetto, vale pure del giudizio. Le esperienze accennate, come si può vedere

---

(1) Cf. *La psychologie du raisonnement.*

(2) *Etude expérimentale de l'intelligence,* 1904, p. 135, 309.

(3) *Imageless Thought. Journal of phylos. psych. and scientific methods,* 1906, p. 706.

(4) l. c., p. 37.

(5) *On the Consciousness of the Universal and the Individual.* London, 1912, p. 128.

nel Marbe (6), hanno provato, contro la teoria associazionistica, che i nostri giudizî non possono ridursi ad associazioni di sensazioni e d'immagini.

Concludendo, le nostre idee, pur accompagnandosi alle sensazioni e alle immagini, ne sono totalmente e irriducibilmente distinte e divise. Per spiegare quindi tutte le nostre conoscenze, non bastano i poteri organici capaci di produrre le rappresentazioni sensibili e di raggrupparle; ci vuole inoltre un potere, che per la sua indipendenza dalle condizioni materiali, individuanti e determinanti dell'organismo, sia capace di vedere nelle rappresentazioni sensibili quello che esse hanno di comune, di necessario e di stabile, cioè le note essenziali espresse dalle nostre idee; si richiede, in altre parole, quel potere spirituale. che noi chiamiamo intelligenza. Il pensiero che s'inizia nella bassa sfera dei sensi e dell'immaginazione, si compie così esclusivamente in una sfera superiore, alla cui porta, come alla soglia di un santuario inviolabile, deve arrestarsi tutto ciò che è sensibile e materiale.

---

(1) *Experim. Untersuchungen über das Urtheil.*

## CAPITOLO VII.

# Le obiezioni contro lo spiritualismo

*(seguito)*

## BIBLIOGRAFIA

P. Janet, *Le cerveau et la pensée.* — Paris, 1866.

W. Bechterew, *Bewustsein und Hirnlocalisation* — tr. ted. Lpz. 1898.

E. Becher, *Gehirn und Seele.* — 1911.

C. Bastian, *Le cerveau organe de la pensée*, etc. — tr. fr. Paris, 1900.

L. Bianchi, *La meccanica del cervello.* — Edit. Bocca.

Van Biervliet, *Causeries psych.; mesures de l'intelligence.*

G. Sergi, *L'origine dei fenomeni psichici*, ecc. — Edit. Bocca.

E. Lugaro, *I problemi odierni della psichiatria.* — Sandron, Palermo.

De Sarlo-Calò, *La patologia mentale.* — Sandron, Palermo.

### 1. I rapporti tra il sistema nervoso e la vita razionale.

Il secondo ordine di fatti, sui cui oggi s'insiste molto per impugnare la spiritualità del nostro potere conoscitivo superiore ,e quindi di tutte le nostre facoltà ra-

zionali, riguarda i rapporti che passano tra la vita intellettuale e il sistema nervoso; e più propriamente, i rapporti che passano tra l'esercizio dell'intelligenza e il cervello.

E' noto — si dice — che esiste una proporzione rigorosa tra l'intelligenza e la quantità e qualità del cervello, di guisa che, tenendo conto del volume, del peso e delle qualità chimiche e fisiche della massa cerebrale, possiamo determinare esattamente il diverso grado di perfezione e valore intellettuale.

E' pure provato che esistono nel cervello umano delle zone speciali, a cui sono legate le varie manifestazioni della vita dello spirito, in modo che non riesce difficile localizzare in determinate aree cerebrali determinate funzioni intellettuali.

Finalmente tutti sanno che una deformazione o lesione del cervello, come un aumento o abbassamento della sua temperatura dovuto ad un anormale afflusso o arresto di sangue, sono sufficienti per paralizzare o turbare la vita psichica superiore e produrre i fenomeni proprî del delirio o della pazzia.

Questi fatti incontestabili sono di per se stessi abbastanza eloquenti, e sembrano più che sufficienti a provare la natura organica delle nostre forze e potenze razionali. Se l'intelligenza è un potere spirituale intrinsecamente indipendente dall'organismo umano, perchè ha una proporzione così rigorosa colla quantità e qualità del nostro cervello? Perchè le sue funzioni sono legate a determinate parti della sostanza cerebrale? Perchè le sue funzioni subiscono i contraccolpi di tutte le alterazioni di questa medesima sostanza? Non è forse assurdo che si definisca inorganico un potere così schiavo di un organo? Non è forse assurdo, che una forza

spirituale possa valutarsi a grammi o a centimetri cubi, venire imprigionata in poche cellule, eccitata da una tazza di caffè, paralizzata da un po' di etere, annientata da un trauma?

La difficoltà basata sui fatti comprovanti l'azione preponderante che l'organismo esercita sul potere intellettivo, viene confermata e rafforzata da tutti i fatti i quali dimostrano l'azione che il potere intellettivo, a sua volta, esercita sull'organismo.

E in realtà, se le condizioni fisiche dell'organismo facilitano od ostacolano le attività razionali, le condizioni di queste ultime facilitano od ostacolano l'esplicazione delle energie fisiche dell'organismo. Quanto più intenso è il lavoro dello spirito, tanto maggiore è la quantità del sangue che affluisce al cervello; tanto maggiore la quantità dei fosfati delle secrezioni renali (1). Un eccessivo lavoro mentale può danneggiare il sistema nervoso, e turbare irreparabilmente le funzioni organiche. Non vi è fenomeno razionale, per quanto alto, che non abbia una qualche ripercussione sul nostro complicato sistema nervoso, e che non possa, per tale motivo, manifestarsi sensibilmente e svelarsi, anche contro ogni nostra intenzione, ad un occhio acuto ed esperto.

« E' accertato — scrive S. De Sanctis — che ad ogni emozione brusca, come ad ogni lavoro intellettuale breve ed intenso, si eccita il cuore, il respiro, la circolazione; che il cervello si gonfia e si riscalda, mentre la mano si fa esangue, il respiro superficiale, il cuore palpita più veloce, la tensione arteriale è più forte, le pupille si dilatano. Quando c'invade l'emozione, noi trepidiamo in tutta la persona fisica; l'attività secretoria

---

(1) A. Mosso, *La temperatura del cervello*. Milano, 1894.

si modifica, avvengono oscillazioni calorimetriche e cambiano le correnti elettriche alla superficie del corpo. Man mano che la calma scende in noi, che il lavoro mentale diviene astratto e quasi puro di lavoro muscolare, si fa nell'organismo un relativo apparente silenzio... La locuzione interiore però che sembra tutta spirituale e così intima, ha anche essa una chiara rivelazione esteriore nei moti automatici della lingua e di altri muscoli volontari, per esempio quelli della mano, e di muscoli involontari, per esempio quelli pupillari. Perfino ciò che è ineffabile ha la sua espressione: la musica. Il gesto è un rivelatore potente, non solo degli stati di coscienza, ma del subcosciente e delle più nascoste tendenze e degli inconsci pensieri e desiderî. Tutta l'anima è scritta sul volto, e perfino in piccole parti di esso, negli occhi (1) ».

Ora come è possibile conciliare simili fatti con la concezione spiritualistica? Come mai azioni, che si pretendono indipendenti dall'organismo, hanno su di questo un'influenza tanto grande? Come mai azioni, che si dicono svolte in una sfera superiore a quella del nostro corpo, hanno sul corpo ripercussioni così profonde?

---

(1) *Fenomeni psichici e sistema nervoso.* In *Contributi psicologici del laboratorio di psicologia sperimentale.* Vol. II pag. 42. Cito le parole dell'illustre psicologo unicamente allo scopo di esporre senza attenuazioni i fatti su cui si appoggiano gli antispiritualisti. Egli è troppo equilibrato, per far proprie le esagerazioni di questi ultimi.

Cf. pure: BINET, *La fatigue intellectuelle*, Paris 1905; MAIRET, *Le travail intellectuel et les fonctions de l'organisme*, Montpellier, 1907.

## 2. Una necessaria distinzione.

L'obiezione, se è moderna nella forma, è antichissima nella sostanza, ed ha sempre costituito il cavallo di battaglia dei materialisti. Noi la troviamo illustrata ampiamente nel III libro del poema di Lucrezio Caro, *De rerum natura*, come in *L'homme machine* di Lamettrie, o in *Rapports du physique et du moral dans l'homme* di Cabanis.

Noi dobbiamo distinguere in essa due parti: i fatti e la loro interpretazione. I fatti, nel loro fondo, in quanto cioè esprimono l'influenza esercitata dalle condizioni organiche sulle nostre attività razionali, e da queste su quelle, non possono — lo diciamo subito — venir messi in dubbio; e non abbiamo alcuna difficoltà ad ammettere con W. James, dentro i dovuti limiti, « che non si può avere mai una modificazione mentale, la quale non sia accompagnata o seguita da modificazioni somatiche, che il cervello è la base somatica delle operazioni mentali, e che gli spiritualisti, non meno degli associazionisti, debbono esser tutti dei *cerebralisti* (1) ». Se gli studiosi moderni hanno molto bene messo in rilievo l'interdipendenza delle forze razionali e di quelle organiche, non l'hanno certo scoperta per i primi. Essa era ben nota agli Scolastici, e su di essa appunto si basano le loro dottrine psicologiche più caratteristiche.

Notando subito che i fatti citati sono veri unicamente nel loro fondo, abbiamo posto una clausola doverosa, la quale, mentre ci preserva dalle esagerazioni degli av-

(1) *Principii di Psicologia*, p. 4.

versari dello spiritualismo, ci autorizza a rigettare l'interpretazione che essi pretendono dare ai predetti fatti. Sì, questi fatti sono stati artificiosamente esagerati. per far loro dire quello che non possono dire; e non sarà difficile il provarlo, in base ai dati più recenti e più sicuri della vera scienza.

Cominciamo dai rapporti tra lo sviluppo intellettuale e il cervello.

## 3. Esame dei fatti. Il valore intellettuale e la quantità del cervello.

La prima via seguita per determinare fisicamente il grado intellettuale dell'uomo è quella di tener conto del *volume* del cervello, calcolato in base alla capacità della scatola cranica. Ma questa via dà dei risultati poco lusinghieri per il nostro amor proprio di gente.. progredita. Se la capacità cranica fosse un indice sicuro dello sviluppo della intelligenza, dovremmo ritenere le razze preistoriche uguali e perfino superiori a quelle odierne, e le razze selvagge uguali e perfino superiori a molte razze civili.

Ecco alcune cifre molto significative (1):

| | |
|---|---|
| Uomini preistorici (razza di Neanderthal e Chapelle-aux-Saints) | tra 1500 e 1600 c. c. |
| Bretoni | » 1583 » » » |
| Eschimesi | » 1546 » » » |
| Olandesi | » 1530 » » » |

---

(1) Le riferisco come le trovo in De la Vaissière, *Elements de psychologie expérimentale*, p. 273. Faccio notare però che per queste come per le altre cifre che dovrò citare in seguito, non si ha mai un pieno accordo tra i diversi autori.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Cinesi | » 1518 | » | » | » |
| Giapponesi | » 1486 | » | » | » |
| Italiani | » 1467 | » | » | » |
| Negri del Dahomey | » 1452 | » | » | » |
| Anglosassoni | » 1412 | » | » | » |
| Indiani | » 1289 | » | » | » |

Un altro criterio proposto per determinare il valore intellettuale è il *peso assoluto* del cervello; ma anche questo non offre risultati migliori del primo. Una volta si citava volentieri a conferma di tale criterio il peso medio del cervello della donna, inferiore di circa 140 grammi a quello dell'uomo; si citava il peso eccezionale di alcuni grandi uomini, ad esempio di Byron, di Cromwell e di Cuvier, i quali possedevano rispettivamente la bellezza di 2238, 2231 e 1830 grammi di materia cerebrale. « Oggi però il vecchio ritornello della originaria inferiorità psichica della donna, in forza del peso minore del suo cervello, non trova più la solita eco (1) ». Oggi si sa che in uomini d'indiscutibile superiorità intellettuale è stato trovato un cervello straordinariamente leggero. Noto è il caso del famoso uomo di Stato francese Leone Gambetta, il quale possedeva soltanto 1294, altri dicono 1160 grammi di cervello; peso molto inferiore alla media comune, che Broca fissava in 1321 grammi. Oggi si sa pure, che anche nello stesso individuo lo sviluppo del cervello non procede di pari passo collo sviluppo intellettuale. Lo sviluppo del cervello è grandissimo nei primi anni dell'infanzia, quando quello intellettuale è minimo. L'intelligenza del bambino si svolge sensibilmente verso il settimo anno, proprio quando l'accrescimento del cervello comincia a rallen-

(1) De Sanctis, l. c., p. 20.

tare. Dopo il ventesimo anno il cervello resta prima stazionario, e poi comincia a diminuire in una maniera lenta e graduale fino alla vecchiaia, mentre l'intelligenza continua ad ascendere e tocca le più alte cifre del suo valore.

Non sembra aver miglior fortuna il criterio del *peso relativo*, dato dal rapporto tra il peso del cervello ed il peso di tutto il corpo o del resto della massa encefalica. Nel primo caso infatti il bambino dovrebbe dirsi quattro volte più intelligente dell'adulto, perchè il suo cervello è, in proporzione, quattro volte più grosso. Inoltre un uomo, dimagrendo o ingrassando, diventerebbe più o meno intelligente; e sarebbe quasi impossibile trovare una qualche superiorità intellettuale tra gli individui di grande e grossa corporatura! Nel secondo caso poi l'uomo psichicamente supererebbe di poco l'anitra o la cornacchia; sarebbe allo stesso livello del bove e al disotto del sapaju (1).

## 4. Il valore intellettuale e la qualità del cervello.

Messa da parte la quantità del cervello, altri hanno creduto di dover insistere sulle sue *qualità*, sia chimiche, sia fisiche; senza però raggiungere risultati più sicuri.

Per un certo tempo Moleschott e Feuerbach riuscirono a far credere che tutto dipendesse dal fosforo. *Ohne Phosphor kein Gedanke* (senza fosforo non si ha pensiero) fu il loro grido di guerra. L'uomo di genio,

---

(1) Farges, *Il cervello l'anima e le facoltà*, tr. it., p. 110. Girard, *Expression numerique de l'intelligence*. Rev. phil., t. 3, p. 291.

secondo essi, possederebbe un cervello ricco di fosforo, mentre il cervello del deficiente ne sarebbe sprovvisto; di qui la loro campagna pro e contro i cibi dotati o privi di sì prezioso elemento. L'ipotesi de' due famosi materialisti però mancava di solido fondamento (1), e bastò l'analisi chimica di molti cervelli, perchè crollasse irrimediabilmente. In base alla quantità di fosforo i pesci avrebbero dovuto venir collocati al primo posto nella scala del potere psichico!

Molti pure hanno creduto di trovare un indizio sicuro del grado di valore mentale nella superficie del cervello, o nella ricchezza delle sue circonvoluzioni. Neppure un tale criterio nondimeno, può venire accettato. Da questo lato l'uomo risulta inferiore a non pochi animali. In proporzione al loro peso, gli emisferi di un coniglio, ad esempio, hanno una superficie maggiore di quella dei nostri; e il cervello dell'elefante indubbiamente presenta una ricchezza di circonvoluzioni che non troviamo in nessun cervello umano (2).

Oggi, pur ritenendo che la qualità sia il fattore fisico più importante del valore psichico, non si riesce a mettersi d'accordo nella determinazione di questo elemento qualitativo. Secondo alcuni un tale elemento sarebbe dato « dal rapporto della quantità della sostanza grigia alla quantità della sostanza bianca, o altrimenti dal rapporto della quantità degli elementi cellulari alla quantità degli elementi conduttori (3) ». Secondo altri

(1) Si legga la caustica critica del JAMES, *Précis de Psychologie*, tr. fr., p. 170.

(2) VASCHIDE ET PELLETIER. *Signes physiques de l'intelligence* Rev. de phil., Tom. 34.

(3) GIRARD, l. c.

invece l'elemento qualitativo sarebbe dato soprattutto dalla diversa condizione della mielina, che riveste alcuni prolungamenti cilindrassili delle cellule nervose (1). Ma si tratta di semplici ipotesi non ancora solidamente appoggiate ai fatti; e non è il caso d'insistervi più a lungo.

### 5. I criteri della quantità e della qualità hanno un valore approssimativo.

Rigettando tutte le precedenti opinioni, intendiamo solo combattere la pretesa di aver trovato un indizio fisico ed infallibile del valore intellettuale; la pretesa di volerlo applicare rigorosamente a tutti e singoli gli individui. Non neghiamo però che i criteri indicati, presi specialmente nel loro insieme, possano costituire un indizio approssimativo del grado dell'intelligenza. Mentre rigettiamo una equazione rigorosa, non neghiamo che esista una certa correlazione tra la perfezione psichica anche superiore e la perfezione del meccanismo cerebrale. Una tale correlazione nondimeno non si potrà accertare nei singoli individui, bensì solo in gruppi aventi le stesse condizioni di età, di razza, di lavoro, ecc. (2).

« Pur riconoscendo le inesattezze che furon dette sull'argomento — scrive il De Sanctis — si ha tuttavia il diritto di ammettere, che anche l'intelligenza sia in armonica correlazione collo sviluppo del cervello. Non

(1) Kostileff, *Crise de la psychologie expérimentale*, p. 148.

(2) Sono note in proposito le esperienze fatte da Binet nelle scuole municipali di Parigi (*Année psych.*, 1910, tom. XVI) e ripetute altrove da altri studiosi.

prova nulla in contrario il fatto della mancanza di una vera e provata proporzionalità fra l'intelligenza e capacità cranica, o volume della testa, o peso del cervello nell'individuo, quando si sa che nei gruppi umani la correlazione esiste. Sebbene — osserva Ebbinghaus — tutti sappiamo che la forza fisica di un uomo non sia sempre esattamente proporzionata alla massa dei suoi muscoli, tuttavia nessuno dubita che forza e massa muscolare siano in stretta relazione. Ed è giusto; la prova statistica ha il suo valore, specialmente quando sia sostenuta da altre prove collaterali. E' certo indispensabile un minimo di peso cerebrale e di capacità cranica, perchè sia possibile il regolare sviluppo della intelligenza. Al disotto di un peso di 1000 grammi è forse impossibile tale sviluppo normale. Un microcefalo è per definizione idiota, o almeno insufficiente psichico di notevole grado. Se si considera il peso del cervello negli alienati, si trova che i pesi più bassi appartengono agli idioti congeniti e ai deboli; poi ai dementi senili e paralitici, nei quali vi ha atrofia cerebrale (1) ».

## 6. Le localizzazioni cerebrali.

Il giudizio dato sui fatti, che sembrano provare una correlazione tra il valore intellettuale e la quantità e qualità del cervello, può e deve ripetersi a proposito di tutti i fatti inerenti alle cosidette localizzazioni e malattie cerebrali, che sembrano provare una rigorosa proporzione topografica e patologica tra il cervello me-

---

(1) Cf. l. c., p. 22. Dello stesso autore si può consultare utilmente l'articolo intitolato: *La valutazione della intelligenza in psicologia applicata*. Psiche, Anno, II, n. 3.

desimo e la vita dello spirito (1). Anche su di un tale punto si esagera enormemente; si esagera nell'interesse di una tesi in antecedenza accettata. Troppo spesso, quando i dati di fatto non sono inventati di sana pianta, vengono svisati e violentati allo scopo di trovarvi una conferma dei proprî pregiudizi antispiritualistici.

Tutti conoscono le stranezze di Gall, fondatore della frenologia, il quale, in base alle varie protuberanze craniche, pretendeva spiegare e determinare tutte le inclinazioni e le attitudini fisiche e morali degli uomini (2). Riducendo il cranio ad un vero scacchiere accuratamente disegnato e numerato, Gall, seguito da una numerosa falange di entusiasti, s'illudeva di potervi trovare un posto distinto, non solo per i varî sensi, ma per tutte le buone e cattive disposizioni; per le inclinazioni all'omicidio, al furto, all'orgoglio e all'astuzia, come per le attitudini alla musica, alla filosofia, alla religione, all'amicizia, alla fierezza, ecc. (3).

Questa dottrina, che venne presto « respinta dal santuario della scienza, come un tessuto di asserzioni arbitrarie prive di qualunque fondamento (4) », si riaffacciò sotto nuova veste alla ribalta del mondo scientifico, allorchè nel 1861 il Broca, partendo dal fatto della lesione riscontrata al piede della terza circonvoluzio-

---

(1) VILLA, *La psicologia contemporanea*, p. 307 e seg.

(2) Egli così supponeva erroneamente che la forma esterna della scatola cranica riproducesse con esattezza la forma del cervello.

(3) Si ricollega alla vecchia *frenologia* la moderna *antropologia criminale*, che tende a determinare le anomalie esterne, specialmente quelle craniche e fisionomiche, che caratterizzano le vàrie categorie di delinquenti.

(4) G. MÜLLER, *Sistema nervoso*, I, p. 417.

ne del cervello di alcuni afasici, credè di aver trovato definitivamente i centri del linguaggio (1). Dati i vari casi patologici esaminati da Wernicke (2) e Kussmaul, sulle prime si fissarono, in rapporto al linguaggio, quattro distinti centri: due sensitivi e due motori. Secondo Charcot nel cervello vi sarebbero il centro della *parola veduta* e quello della *parola udita*, il centro motore del *linguaggio articolato* e quello della *memoria motrice grafica*. La lesione dei primi due produce rispettivamente la *cecità verbale*, o impotenza a capire il senso delle parole scritte, e la *sordità verbale*, o impotenza a comprendere le parole udite. La lesione poi degli altri due causa l'*afasia motrice*, che rende il malato incapace di emettere suoni articolati, e l'*agrafia*, che lo rende incapace di tradurre in scritto i propri pensieri.

Proseguendo su questa strada, si passò a dividere e suddividere il cervello in innumerevoli scompartimenti, ad ognuno dei quali si vollero assegnare determinate funzioni, determinate immagini, determinati ricordi. Jendrassik si spinse tanto oltre da pretendere di fissare dei centri speciali perfino ai sostantivi, ai verbi, alle sillabe e alle lettere!

La dottrina delle localizzazioni cerebrali fece passi decisivi allorchè Frisch e Hitzig nel 1870, applicando la corrente su alcuni punti della corteccia cerebrale, poterono dimostrare che questa è sede di centri motori e di centri sensitivi. Tali centri poi vennero studiati, sia col metodo *anatomico* delle ablazioni praticate sulle va-

(1) *Remarques sur le siege de la faculté du langage articulé*. Bulletin de la Societé anatonique, 1861, 2 ser. VI.

(2) *Der aphasische syntomenkomplex*, 1874.

rie parti della corteccia (1), sia col metodo *mielo-genetico* di Flechsig, basato sulla formazione delle fibre mieliniche.

Ma non ci si limitò a localizzare i centri psico-motori e psico-sensitivi, o a determinare il loro reciproco influsso; si volle pure topografizzare tutte le funzioni superiori dell'intelletto e della volontà. Fu così che Wundt credè di aver trovato l'*Apperceptionscentrum*, o centro dell'appercezione; fu così che Hitzig parlò del centro del pensiero astratto, Flechsig dell'organo della coscienza personale, Bianchi del centro della sintesi mentale, altri fisiologi del centro ideogeno, e via di seguito.

### 7. Stato attuale della questione.

Oggi tutti questi eccessivi entusiasmi per le localizzazioni cerebrali vanno gradatamente smorzandosi. Non s'insiste più troppo sulla localizzazione delle funzioni superiori, che non aveva del resto mai ottenuto il consenso unanime de' dotti (2). La discordia, che su questo punto è al colmo, basta già a dimostrare la poca fondatezza di tali ipotesi. « Se dopo tanti studi e tante ricerche si domanda qual'è propriamente la sede dell'intelligenza nel cervello umano, si rischia di ricevere le risposte più differenti; ciascuna parte del cervello — i lobi frontali, i lobi temporo-parietali, i lobi posteriori — ha i suoi sostenitori (3) ».

---

(1) Eccellono in questo metodo gl'italiani Luciani, Tamburini, Bianchi, Morselli, Sciamanna, ecc.

(2) A. Anile, *Le localizzazioni cerebrali*. Atti della R. Accademia medico-chirurgica di Napoli, 1907.

(3) De Sarlo, *Psicologia e Filosofia*, Vol. II, p. 112.

Non ci vuol molto a comprendere, che è assurdo pretendere di confinare in qualche fibra nervosa e in poche cellule cerebrali, azioni così complesse e misteriose come quelle del pensiero. Coloro che pensano altrimenti, si appoggiano unicamente ad esperienze fatte sopra gli animali che sono privi d'intelligenza, o partono da un'imperdonabile confusione tra l'idea e l'immagine, tra la sintesi intellettiva propriamente detta e il fatto puramente sensitivo dell'associazione delle immagini.

Anche limitandoci ad un semplice concomitante fisico delle azioni intellettive, questo, dice il De Sanctis, lo si troverà tutto al più nell'armonia strutturale e fisiologica della corteccia cerebrale; non già in un ipotetico particolare centro corticale (1). « Oltrechè manca ogni prova dell'esistenza effettiva di un tal centro, il quale in fondo è ammesso solo per puntualizzare e unificare in qualche maniera l'attività psichica individuale, solo per dare un correlato fisico alla unità di coscienza, non si capisce poi come codesto centro potrebbe realmente funzionare (2) ».

« Io non credo, scrive giustamente P. Janet, che sia molto temerario conchiudere che noi non sappiamo niente, assolutamente niente delle operazioni del cervello, nulla dei fenomeni di cui esso è teatro, quando il pensiero si produce nella mente. Ancora meno sappiamo a quale stato particolare del cervello corrisponda ogni stato della mente. Quale differenza c'è fisiologicamente tra un ricordo ed una metafora, tra la speranza e il desiderio, l'amore e l'odio, l'egoismo e il disinte-

(1) l. c., p. 30.

(2) De Sarlo, l. c., Vol. II. p. 115.

resse? La fisiologia non dà nessuna risposta a queste diverse domande, e senza voler pregiudicare nulla all'avvenire, si può credere che essa sarà per lungo tempo condannata allo stesso silenzio (1) ».

Ed oggi non ci si limita a rigettare i presupposti centri delle operazioni razionali; si tende pure a correggere e restringere la dottrina dei centri delle operazioni inferiori. Dopo le esperienze di Pierre Marie e de' suoi discepoli sugli afasici, la teoria comune dei centri del linguaggio è stata battuta in breccia. Queste esperienze sembrano provare, che il linguaggio non ha affatto un centro speciale, e che le malattie ad esso relative riguardano unicamente il legame e l'associazione delle immagini (2). « I centri delle immagini verbali e delle immagini uditive, quello insomma che costituiva il fondamento del lato psicologico della dottrina delle localizzazioni, verrebbe a sparire (3) ».

Che resta dunque di questa dottrina? Due cose che sembrano solidamente provate: l'esistenza sulla corteccia cerebrale di una zona motrice e di una zona sensoria tra loro strettamente congiunte e a loro volta suddivise in zone secondarie; l'impossibilità di determinare esattamente i confini di tali zone secondarie. « Alla luce de' più recenti reperti dobbiamo ammettere, che tali e tante sono le connessioni tra i vari elementi del sistema nervoso, da togliere ogni senso ai territori della corteccia cerebrale aventi rigidamente ed assolutamente una determinata e specifica funzione, accordando così alla dottrina delle localizzazioni cerebrali pura-

(1) Citato da De Sarlo, l. c., p. 117.

(2) *Iournal de psych. nat. et pathol.*, 1907.

(3) Gemelli, *Anima e cervello.* Sc. Cattolica. 1902.

mente il significato di una *prevalente* deputazione di una data provincia del sistema nervoso centrale ad una determinata funzione (1) ».

## 8. Le alterazioni mentali.

Quanto si è detto delle localizzazioni cerebrali e de' rapporti tra quantità e qualità del cervello con lo sviluppo intellettuale, ci risparmia di arrestarci a lungo sui rapporti tra la patologia cerebrale e la patologia mentale. Se le condizioni fisiche e fisiologiche del cervello non hanno una proporzione rigorosa con le funzioni razionali normali, come potranno averla con quelle anormali? Se non è possibile localizzare in determinate aree della sostanza cerebrale le funzioni superiori, quando si svolgono regolarmente, come sarà possibile localizzarvele quando vengono alterate?

Coloro che, per combattere lo spiritualismo, vedono nella follia soltanto un disturbo della circolazione preceduto e seguito infallibilmente da qualche lesione organica, non si trovano davvero in regola con la esperienza, in armonia coi fatti.

Non pare davvero provato che la follia sia sempre accompagnata da lesioni organiche, o ad esse proporzionata. Non di rado il cervello degli alienati non presenta nessuna grave lesione, sebbene la follia abbia durato a lungo. Non di rado pure presenta delle lesioni, le quali si riscontrano anche in uomini normalissimi, che hanno sempre dato prova del più perfetto equili-

---

(1) Gemelli. *La dottrina delle localizzazioni cerebrali.* Riv. Fil. Neo scolastica, Agosto 1918. - W. James. *Précis de Psychologie.* Note del trad. franc., p. 151.

brio. Coloro che attribuiscono la follia soltanto alle alterazioni organiche, non dovrebbero dimenticare, che mentre le lesioni permangono, la follia ha delle frequenti intermittenze; non dovrebbero dimenticare, che mentre nesuna lesione può guarire istantaneamente, la follia guarisce spesso all'improvviso.

Per essere sinceri espositori dei fatti, non basta arrestarsi ai disturbi fisiologici, che accompagnano la follia; occorre pure tener conto dei disturbi psichici sensitivi, che si riscontrano sempre nelle forme più complesse delle malattie mentali. Una psichiatria la quale, ponendo da lato i fattori psichici delle alterazioni mentali, insiste esclusivamente sui fattori anatomici, fisici, chimici, ecc., dimentica, per dei semplici elementi correlativi e occasionali, le vere cause, ed è destinata al più completo insuccesso (1).

Se però insistiamo sull'importanza che hanno nelle alterazioni mentali i fattori psichici, non neghiamo affatto l'esistenza di quelli fisici. Se escludiamo che le predette alterazioni abbiano una proporzione rigorosa e matematica con le condizioni patologiche del cervello, non escludiamo affatto che le prime abbiano con queste ultime una qualche correlazione. La follia — e lo stesso si dica di tutte le altre anomalie della vita psichica, come allucinazione, idiotismo, ecc. — ha indubbiamente delle cause di ordine fisico o fisiologico. Il dinamismo funzionale viene alterato, sia per modificazione strutturale, sia per modificazione fisico-chimica. E sarebbe impossibile spiegare gl'innumerevoli fatti

---

(1) W. Specht, *Ueber die Notwendigkeit der Fundierung der Psychiatrie auf einer Pathopsychologie.* Zeitschr. für Pathopsych, N. 1; De Sarlo, l. c., Vol. II. 229.

delle psicosi tanto organiche che funzionali, senza ammettere che l'esercizio delle facoltà superiori risente delle condizioni patologiche del cervello (1).

## 9. Giudizio complessivo sulla realtà di tutti i fatti precedenti.

Da quanto siamo venuti esponendo risulta chiaro, che i fatti comprovanti l'interdipendenza del sistema nervoso e delle nostre facoltà razionali, sono spesso esagerati e svisati dal pregiudizio antispiritualistico. Ma se dobbiamo lamentare le esagerazioni, non possiamo negare i fatti in loro stessi. Se non è ammissibile un'equazione rigorosa, tanto fisica che topografica e patologica, tra il cervello e la vita intellettuale, è fuor di dubbio che una certa proporzione esiste. I fatti, sui quali si appoggia la obiezione dei materialisti, sono, come si è detto fin da principio, sostanzialmente veri. Se è innegabile l'influenza delle condizioni organiche sulle attività razionali, è pure innegabile l'influenza delle attività razionali sull'organismo.

I seguaci più seri dello spiritualismo, tanto moderni che antichi, non si sono mai sognati di negare dei fatti, che essi conoscono bene quanto i seguaci del materialismo.

Aristotele riconosce, che l'uomo proporzionatamente ha il cervello più grosso (2). S. Tommaso, accettando un tale giudizio, ci dice che ciò è necessario per meglio favorire le operazioni sensitive, che cooperano con le

(1) S. De Sanctis, *Patologia e profilassi mentale*, Cap. I.
(2) *Storia degli animali*, I, 13, 3.

operazioni intellettive (1). Lo stesso Aristotele (2), seguito anche in questo da S. Tommaso (3), ritiene che gli uomini dotati di un tatto più squisito sono anche i più intelligenti. Alberto Magno, che indicava perfino i cibi più adatti a render le idee chiare, distribuiva le facoltà cerebrali secondo la tavola craniografica. Tutti coloro poi i quali con S. Tommaso ammettono, che l'anima, pur essendo in ogni parte del corpo con tutta la sua essenza, esercita la sua attività in distinte parti di esso (4), non possono certamente rigettare, per ragioni di sistema, le localizzazioni cerebrali. Tutti coloro, che con lo stesso S. Tommaso ritengono l'anima forma sostanziale del corpo (5), non si meravigliano di certo a sentir parlare delle ripercussioni, che in tutte le operazioni dell'anima hanno le condizioni normali o anormali del sistema nervoso.

Del resto noi abbiamo apertamente riconosciuto, che la quantità e la qualità del cervello, a parità di condizioni, possono costituire un criterio approssimativo per giudicare del valore intelettuale di determinati gruppi umani; abbiamo riconosciuto che certe parti del cervello sono, in modo tutto speciale, interessate nell'esercizio delle potenze razionali, in guisa da favorirne o intralciarne il lavoro funzionale, a seconda delle loro rispettive condizioni.

Più che l'accertamento dei fatti, ci divide adunque dagli avversari la opposta interpretazione.

---

(1) *Sum. Th.*, I, q. 91, a. 3 ad 1um.

(2) *Dell'anima.*, II, 9, 2.

(3) l. c., I, q. 76, a. 5.

(4) l. c., I, q. 76, a. 8

(5) l. c, I, q. 76, a. 1.

### 10. I fatti non provano la dipendenza immediata delle facoltà razionali dall'organismo.

Secondo tutti gli avversari dello spiritualismo, le facoltà razionali, per ciò stesso che dipendono dall'organismo, devono dirsi, a pari di quelle sensitive, organiche, legate cioè a determinate parti del nostro corpo e incapaci di esistere ed operare fuori di esso. Ma qui evidentemente ci troviamo di fronte ad un vero e proprio sofisma. Per equiparare le facoltà razionali alle facoltà sensitive, non basta provare, che ambedue dipendono dall'organismo; bisogna pure provare che ne dipendono allo stesso modo. E questa prova gli avversari non l'hanno mai data, nè mai la daranno. Vi si oppone la evidenza de' fatti.

Si ricordi quanto è stato detto precedentemente, a proposito del secondo argomento in favore dello spiritualismo. Le potenze sensitive — si è visto — dipendono dall'organismo immediatamente e intrinsecamente, in quanto cioè sono immerse, per così dire, in esso, inseparabili da esso, soggette alle sue leggi, alle sue vicende. Il potere visivo, ad esempio — ed il medesimo si dica di quello uditivo, tattile ecc. — esplica la sua attività per mezzo di un determinato organo, e non è neppure concepibile fuori di esso e da esso indipendente. Nell'esercizio della propria attività non può sottrarsi in alcun modo alle esigenze, che dominano l'organo, e alle leggi che lo governano. Tra la facoltà e l'organo la corrispondenza è perfetta, rigorosa. La loro sorte è indissolubilmente congiunta. Insieme nascono e insieme muoiono; insieme si sviluppano e insieme declinano. Scambievolmente si aiutano, scambievolmente si osta-

colano; e se le modalità della visione influiscono favorevolmente o sfavorevolmente sull'occhio, le condizioni dell'occhio, a loro volta, determinano le modalità della visione.

Possiamo dire, che anche le facoltà razionali dipendono dall'organismo umano così strettamente? Possiamo dire, che la loro dipendenza è anch'essa immediata ed intrinseca? Quanto siamo venuti esponendo fin qui, ci permette di rispondere negativamente, senza alcuna esitazione.

Invano i materialisti si sono sforzati di trovare l'organo del pensiero; invano si sono sforzati di stabilire un'equazione rigorosa tra le proprietà del cervello e lo sviluppo intellettuale. L'intelligenza non può esser localizzata in nessuna parte del nostro organismo, e si sottrae a tutte le leggi ed esigenze di questo. « Il cervello — dice Avenarius — non è, nè luogo, nè sede, nè causa, nè organo, nè sostegno, nè sostrato del pensiero. E il pensiero non è, nè abitatore, nè direttore, nè parte o aspetto del cervello, e molto meno un suo prodotto, una sua funzione fisiologica, un suo stato (1) ».

Se non vi fosse una differenza essenziale tra il potere intellettivo e quello sensitivo, essi non avrebbero un modo di operare del tutto diverso. Se il primo fosse come il secondo veramente organico, veramente legato al corpo, non avrebbe un modo di operare che è in pieno contrasto con quello di tutti i poteri organici. Un potere legato ad un organo sensibile non è in grado di elevarsi, come l'intelligenza, fino alle altezze del mondo soprasensibile. Un potere immerso nella mate-

(1) *Der menschl. Weltbegriff*. Lpz., 1905, N. 132.

ria non è in grado di dominare, plasmare e trasformare la materia medesima. Un potere schiavo del corpo non si ripiega totalmente su se stesso, in contrasto con le leggi dei corpi. Nessun potere organico, concreto, singolare e contingente, sottoposto ai confini dello spazio e del tempo, è in condizione di oltrepassare tutti i confini ,tutti i limiti, per conquistare l'astratto, il necessario, l'universale e l'eterno. Nessuna potenza organica, può, come l'intelligenza, vantarsi conquistatrice del mondo ideale della religione, della scienza, della morale, dell'arte.

Supporre che l'intelligenza, non ostante le sue operazioni così evidentemente superorganiche ed immateriali, sia una potenza organica, intrinsecamente dipendente dall'organismo e schiava delle leggi della materia, è lo stesso che supporre un'effetto superiore alla sua causa, supporre una cosa dotata di proprietà opposte ed incompossibili, supporre l'assurdo.

### 11. I fatti provano una dipendenza mediata.

Se la innegabile dipendenza delle nostre potenze razionali dall'organismo non è intrinseca e immediata, resta che sia soltanto estrinseca e mediata. Queste potenze, per quanto trascendano il mondo sensibile, non esplicano la propria attività fuori di esso; per quanto superiori all'organismo, non ne sono separate; per quanto distinte dai sensi, non possono fare a meno della loro cooperazione. Ed una volta ammessa la necessità di questa cooperazione, una volta compresane l'importanza, non desteranno più nessuna sorpresa i rapporti sopra illustrati tra l'intelligenza e il sistema nervoso.

I sensi, dai quali l'intelligenza dipende nelle proprie operazioni, sono legati al sistema nervoso, sottoposti a tutte le sue esigenze. Quanto perciò influisce direttamente sul sistema nervoso e sui sensi, non può non agire indirettamente sull'intelligenza medesima. Un sistema nervoso sano ed una corrispondente sensitività perfetta costituiranno le condizioni più favorevoli al normale sviluppo della intelligenza; mentre un sistema nervoso malato e una corrispondente sensitività turbata, ne rappresenteranno uno scoglio ed un ostacolo.

L'architetto, che dirige la costruzione di un edifizio non può fare a meno dell'aiuto di molti cooperatori; e per quanto attivo, geniale e ricco di risorse, non può sottrarsi all'influenza benefica o dannosa del modo con cui si svolge la loro cooperazione. Quando quelli che lo coadiuvano saranno operosi, intelligenti e docili, l'edifizio non solo verrà condotto a compimento, ma riuscirà sicuramente conforme alle leggi e alle esigenze dell'arte. Quando invece i cooperatori saranno fisicamente e moralmente deficienti, l'architetto non potrà attuare in tutto i suoi disegni, e l'opera, anche se giungerà al termine, riuscirà sempre imperfetta e difettosa. Alla stessa guisa l'intelligenza — questo grande architetto del mondo ideale, — o sarà messa in grado di compiere perfettamente le sue opere superiori, o ne sarà ostacolata, secondo che la indispensabile cooperazione de' sensi sarà efficace e benefica, od inefficace e dannosa, a motivo delle buone o cattive condizioni dell'organismo. « Se quando il corpo è malato, dice S. Tommaso, l'intelletto viene a trovarsi stanco ed impedito nelle sue operazioni, ciò non è dovuto a debolezza dell'intelletto, ma a debolezza delle forze di

cui l'intelletto abbisogna, cioè delle forze dell'immaginazione, della memoria ecc. (1) ».

I rapporti dell'intelligenza con i nostri sensi, oltre a spiegare l'influenza dell'organismo sul lavoro intellettuale, spiegano pure l'influenza di quest'ultimo sul primo. Se infatti l'intelligenza è coadiuvata dai sensi, tutti gli antecedenti, concomitanti e conseguenti organici del lavoro de' sensi diventano in qualche modo antecedenti, concomitanti e conseguenti organici del lavoro intellettuale. E quanto più grande sarà lo sforzo domandato dall'intelligenza ai sensi, tanto più grande sarà lo sforzo imposto all'organismo, e più visibili e tangibili, per così dire, i suoi effetti. Per spiegare quindi i fenomeni cerebrali, che sono associati ad ogni lavoro mentale, non è necessario supporre, che il pensiero sia funzione del cervello; basta supporre, com'è realmente, che ogni sforzo intellettuale si accompagna ad uno sforzo de' nostri sensi, ad uno sforzo de' relativi organi. E allorchè lo sforzo imposto nel lavoro mentale ai sensi, e per questi ai loro organi, oltrepassa certi limiti fissati dalla natura, non possono evitarsi quelle gravi perturbazioni del sistema nervoso, che sono tanto frequenti tra gli uomini sottoposti al *surmenage* intellettuale (2). Questi gravi contraccolpi invece non si hanno allorchè la cooperazione de' sensi con l'intelligenza è meno stretta ed intensa, come si può vedere in ogni lavoro intellettuale calmo e moderato. Anzi in simile lavoro, se specialmente si svolge in una sfera più alta

---

(1) *C. Gent*, II, 79.

(2) La dipendenza dell'intelletto dai sensi spiega ancora quello che si dice dai cultori della psicologia sperimentale intorno alla misura del pensiero.

e serena, perfino la naturale mimica del pensiero sembra quasi scomparire, o perdere la ordinaria vivacità. « Di quanto il pensiero si svolge più puro di elementi emozionali e di adattamenti sensoriali, di altrettanto il movimento espressivo si attenua, e la immobilità, la inibizione motrice ne diviene il segno rivelatore (1) ».

## 12. La cooperazione del senso con l'intelletto secondo lo spiritualismo esagerato.

Che l'intelligenza dipenda in qualche modo dai sensi, è ammesso da quasi tutti gli spiritualitsti (2). « Si suole ammettere, scrive B. Croce, che il pensiero rimandi come a proprio antecedente alla sensazione.... L'attività logica o pensiero sorge sullo spettacolo variopinto delle rappresentazioni, intuizioni, o sensazioni che si dicano; mediante le quali, a ogni attimo, lo spirito conoscitivo assorbe in sè il corso del reale, dandogli forma teoretica (3) ».

Non si accordano però gli spiritualisti nel definire la natura e i limiti della collaborazione, che le nostre facoltà sensitive prestano alla intelligenza. Per i seguaci dello spiritualismo esagerato questa collaborazione si riduce a ben poca cosa. L'intelligenza, secondo essi, indipendentemente dai sensi, possiede le idee o

---

(1) Così il De Sanctis *al V congresso internazionale di psicologia*. Cf. Gli atti a p. 109.

(2) Sono da escludersi coloro che, negando ogni interdipendenza tra spirito e materia, tra anima e corpo, vedono nel loro apparente mutuo influsso un semplice parallelismo o sincronismo di azioni dovuto, sia ad un'armonia prestabilita (Leibnitz) sia al diretto e continuo intervento di Dio (Malebranche).

(3) *Logica*, 1909, p. 4.

nozioni delle cose, sia quale eredità di una vita anteriore (Platone), sia quale dono fattole fino dal suo primo apparire dall'autore della natura (Cartesio), sia quale frutto di un'intuizione della sorgente di ogni realtà (Ontologisti). Queste idee nondimeno si trovano nella mente in uno stato di oscurità, d'indeterminatezza e d'involuzione. Perchè possano evolversi e diventare chiare, precise e determinate, occorre l'opera de' sensi, i quali ci pongono in comunicazione con gli oggetti da esse rappresentati. Messa a contatto, a mezzo de' sensi, colle cose belle e buone del mondo sensibile, la nostra mente — insegna Platone — si risovviene della bellezza e della bontà contemplate in una vita anteriore, quando, non ancora racchiusa nel carcere oscuro del corpo, si beava della luce divina del mondo intelligibile. Secondo Platone adunque conoscere è lo stesso che ricordarsi; e i sensi non hanno altro ufficio, che quello di ravvivare i nostri ricordi, mettendoci in presenza delle cose sensibili, incarnazione delle idee soprasensibili.

Ma questa tenue cooperazione dei sensi, prescindendo da tutti gli altri suoi inconvenienti, che non è il caso di qui noverare, non sembra facilmente conciliabile con quei fatti i quali lumeggiano i rapporti, che passano tra l'intelligenza e l'organismo. Se il corpo e lo spirito sono — come vogliono tutti gli ultraspiritualisti — due entità estranee l'una all'altra, perchè di fatto hanno nessi così stretti, rapporti così intimi? Se l'intelligenza possiede per se stessa tuti gli elementi capaci di attuarla e metterla in grado di agire, perchè dovrebbe aver bisogno per ogni sua azione del determinativo tanto inferiore del senso?

## 13. Dottrina della scolastica.

Molto più seria e convincente è la dottrina, che su questo punto propugna lo spiritualismo scolastico. Per la filosofia tradizionale, la parte dei sensi nell'esercizio dell'intelligenza non è affatto quella di un semplice eccitante. Essi sono veri cooperatori, vere concause della conoscenza intellettiva. La intelligenza non possiede inizialmente le idee delle cose, neppure in germe o allo stato imperfetto, ma è come un grande libro, le cui pagine, in principio vuote, devono riempirsi gradualmente, coll'aiuto efficace dell'esperienza (1). Il suo oggetto proprio e connaturale non è, nè il sensibile concreto e singolare, come vorrebbe l'empirismo, nè l'intelligibile puro — l'idea, o Dio — come pretenredebbe l'ultraspiritualismo. Nella sua condizione di potenza spirituale unita ad un corpo materiale, l'intelligenza ha quale suo oggetto formale l'intelligibile o soprasensibile esistente nel sensibile, cioè la natura o essenza delle cose sensibili (2). Per riempire le pagine bianche del suo libro, l'intelligenza è dunque forzata a lavorare nela sfera del mondo sensibile, e a trarre da esso tutte le sue idee e nozioni, anche quelle che poi le serviranno per ascendere più in alto, fino alle vette del mondo puramente spirituale, fino alle vette del mondo divino. Essa ha bisogno della materia grezza delle cose singolari, contingenti e mu-

---

(1) *Sum. C. Gent.*, II, 68.

(2) Per capir bene questo punto occorre conoscere esattamente i rapporti che passano tra il corpo e il principio di tutte le nostre attività spirituali che si chiama anima; ma di ciò in seguito. Cf. Cap. XIII.

tevoli, per elaborarla, spogliarla della veste sensibile che l'avvolge, e afferrare, con il suo occhio profondo, quello che è comune, necessario e immutabile: la natura o l'essenza. E' soltanto lavorando intorno alle cose vere, belle e buone, che la mente può acquistare le idee di verità, bellezza e bontà. E' soltanto considerando il flusso incessante degli eventi cosmici, che può arrivare alle idee di causa e di effetto. E' soltanto posando la sua attenzione sul prisma immenso di tutti gli esseri dell'universo, che può formarsi l'idea di ente.

Anche quando vogliamo servirci delle nozioni già acquistate, proviamo il bisogno di ricorrere alle cose sensibili da cui le abbiamo tratte. Per capire la bellezza o la bontà ci sforziamo di concretare le idee, che ce ne siamo formati, in determinate cose belle e buone, sebbene si comprenda che nulla nel mondo sensibile sarà mai ad esse proporzionato ed adeguato.

Ma come può l'intelligenza venire a contatto con il mondo materiale? Per mezzo dei sensi. Chi getta il ponte, che deve metterla in comunicazione con la natura? I sensi. Dove vede ella le cose vere, belle e buone, di cui cerca l'essenza intima? Nelle immagini dei sensi. « Come l'occhio, dice S. Tommaso, ha bisogno, per vedere, del colore, così l'intelletto, per intendere, ha bisogno dell'immagine (1) ».

Secondo la felice espressione dantesca (2):

> . . . . . . . . il nostro ingegno
> . . . . solo da sensato apprende
> Ciò che fa poscia d'intelletto degno.

---

(1) *Sum. theol.*, I, 75. 2 ad 3um.

(2) *Paradiso*, IV, 40.

Senza le immagini delle cose somministratele dai sensi, l'intelligenza verrebbe ad essere privata della materia, ch'essa deve elaborare. Senza la valida ed efficace cooperazione dei sensi, l'intelligenza — per servirmi di espressioni care agli Scolastici — vedrebbe frantumarsi lo specchio su cui si riflettono gli oggetti ricercati dai suoi occhi; chiudersi l'unica finestra, che le permette di affacciarsi sul cosmo sensibile; ostruirsi l'unica via di comunicazione, ch'ella ha con esso. Senza la cooperazione de' sensi verrebbe a mancarle la condizione *sine qua non* dell'esercizio della sua attività nella vita terrena; e per tutta la durata della sua unione col corpo rimarrebbe condannata ad una perpetua sterilità, ad una perpetua inazione.

## 14. Sue applicazioni.

Ammessa la dottrina scolastica della intima dipendenza dell'intelletto dai sensi interni ed esterni, dalle facoltà cioè legate al sistema nervoso, la vera soluzione di tutte le difficoltà basate sulla proporzione quantitativa o qualitativa, topografica o patologica tra il cervello e l'intelletto, ci apparisce in tutta la sua chiarezza e trasparenza. Non è l'intelligenza, che è propriamente proporzionata alla quantità o qualità del cervello; non è l'intelligenza, che è localizzata nelle sue parti; non è l'intelligenza, che risente direttamente delle sue condizioni anormali e patologiche, bensì il senso. Siccome però l'intelletto non può fare a meno della collaborazione del senso; siccome parallelamente all'azione dell'uno si esplica sempre l'azione dell'altro, le condizioni dell'organismo, le quali agiscono direttamente sulle funzioni sensitive, agiscono indiret-

tamente anche sulle funzioni intellettive, e i fattori fisici e fisiologici delle une diventano, in qualche modo, fattori fisici e fisiologici delle altre.

Confondere i fatti intellettivi con i fenomeni fisici e fisiologici, come fa il materialismo più gretto, solo perchè i primi sono accompagnati dai secondi; oppure confondere i fatti intellettivi con quelli sensitivi, come fanno tutti gli avversari dello spiritualismo, solo perchè dipendono anch'essi dal sistema nervoso, vale lo stesso che farsi ingannare grossolanamente dalle apparenze, e scambiare l'elemento principale con quello secondario, la dipendenza immediata con quella mediata. In un caso come nell'altro si dimentica di esaminare il pensiero in se stesso, nei suoi caratteri specifici ed essenziali, per perdersi dietro i dati fisiologici e sensitivi, che ne sono i necessari coefficenti e l'immancabile *entourage*. In un caso come nell'altro si ripete l'errore di chi facendo attenzione allo strumento musicale, non tiene conto, nè della mano che tocca le corde e i tasti, nè della forza invisibile, la quale, guidando la mano nei suoi movimenti, fa che le vibrazioni diventino suoni, e i suoni armonia.

Quando si eviti un sì pernicioso errore di osservazione, non si avrà difficoltà a riconoscere, che la luce del pensiero, pur brillando in mezzo al complesso corteggio dei fenomeni fisiologici e sensitivi, è troppo viva, per esser confusa con la fioca lampada del senso; è troppo intensa, per venir circoscritta nella soffocante prigione della materia.

Quale proporzione vi può essere tra la scossa nervosa della massa cerebrale e la forza misteriosa, che si spinge al di là di tutti i confini dello spazio e del tempo? Quale paragone può farsi tra la conoscenza

circoscritta ad una ristrettissima parte del cosmo, e quella che tutto lo avvolge e lo abbraccia? La loro distanza è immensa, incalcolabile. Dinanzi alla intelligenza che pensa, ogni visibile bellezza viene ecclissata, ogni visibile grandezza oscurata. « L'uomo, ha scritto Pascal, non è che una canna; ma è una canna pensante... e quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di chi lo uccide, perchè sa di morire, e l'universo invece ignora totalmente il vantaggio che ha sopra di lui (1) ». E. G. Carducci, non filosofo, ma abituato dal culto della poesia a riflettere su ciò che ci eleva e sublima al di sopra di tutta la natura sensibile, ha cantato nella piena dell'entusiasmo:

Oh come solo il mio pensiero è bello
  Ne la sua forza pura!

Oh come scolorisce in faccia a quello
  Questa vecchia natura! (2).

---

(1) *Pensées.*
(2) *Poesie. Idillio di maggio.*

# CAPITOLO VIII.

## Il libero arbitrio

### (La prova psicologica)

> La maggior don che Dio per sua larghezza
>   Fesse creando ed alla sua bontate
>   Più conformato, e quel che più apprezza,
> Fu della volontà la libertate.
>   Di che le creature intelligenti
>   E tutte e sole fûro e son dotate.
>
> DANTE, *Paradiso*, V.

## BIBLIOGRAFIA


ARISTOTELE, *De Anima*, III, 10; *Ethica ad Nicom.* 1-7.

S. AGOSTINO, *De libero arbitrio.*

S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 82, 83; I II[ae], q. 6-10; *De Veritate*, q. 22.

F. SUAREZ, *Metaphysica*, d. 19.

R. CARTESIO, *Meditazioni*. 4[a].

G. LEIBNITZ, *Esssai sur la bonté de Dieu*, 1[re] part., § 45; *Essai de Théodicée*, 3[me] part.

B. SPINOZA, *Ethica*, prop. 32; pars. 1[a], append.; prop. 49; pars. II[a], schol.

E. KANT, *Critica della ragione pura*, Dial. trasc. l. 2, cap. 2, *Critica della ragione pratica*, pass.

A. SCHOPENHAUER, *Saggio sul libero arbitrio*, tr. it. Carati, Milano, 1900.

J. ST. MILL, *On liberty*. — London, 1864.

A. Herzen, *Analisi fisiologica del libero arbitrio.* — Firenze, 1879.
N. Kurt, *Willensfreiheit.* — Lpz.. 1890.
W. Windelband, *Ueber Willensfreiheit.* — Tubingen. 1904.
A. Fouillée, *La liberté et le determinisme.* — Paris. Alcan.
A. Bergson. *Essai sur les données immediates de la conscience.* — Paris, 1889.
E. Boutroux, *De la Contingence des lois de la nature.* — Paris, 1908.
Sully Prudhomme, *Psychologie du libre arbitre.* — Paris, 1907.
C. Gutberlet, *Die Willensfreiheit und ihre gegner.* — 1907.
Naville, *Le libre arbitre.* — Paris, 1908.
F. Noël, *Conscience du libre arbitre.* — Louvain, 1899.
Fonsegrive. — *Essai sur le libre arbitre.* — Paris, 1885.
Cl. Piat, *Problème de la liberté.* — Paris, 1895.
H. Gruender, *Free Will.* — St. Louis, 1911.
G. Rossignoli, *Il determinismo nella scienza psicologica contemporanea.*
G. Morando, *Il problema del libero arbitrio.* — Milano, 1896.
I. Petrone, *I limiti del determinismo scientifico.* — Napoli, 1893.
G. Calò, *Il problema della libertà nel pensiero moderno.* — Palermo, Sandron.
De Sarlo - Calò, *La patologia mentale in rapporto all'etica.* — Palermo, Sandron.
B. Croce, *Filosofia della pratica.* — Bari, Laterza.
E. Ferri, *Lezioni di diritto e procedura penale.* — Roma, 1910.
*Sociologia criminale.* — Torino, 1900.
A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza.* — Firenze, 1910.
Boule, *Responsabilité normale et pathologique.* — Bruxelles, 1908.
Cf. pure la bibliografia premessa al Capitolo V.

## 1. Importanza della questione del libero arbitrio.

Nell'illustrare la vera natura dei rapporti tra il sistema nervoso e le nostre facoltà superiori abbiamo quasi sempre parlato dell'intelligenza. Quanto però si è detto di questa, può applicarsi rigorosamente alla volontà. Essa segue sempre l'intelligenza, e come l'intelligenza dipende dal sistema nervoso estrinsecamente ed indirettamente, per mezzo cioè de' sensi, che ne sono gl'indispensabili cooperatori. Le condizioni della vita sensitiva e quelle del sistema nervoso potranno quindi servirci sempre di criterio sicuro nel giudicare dell'esplicazione della vita superiore, tanto intellettiva che volitiva. Lo stato normale de' nostri sensi e dei loro organi assicurerà lo sviluppo normale dell'intelletto e della volontà. Viceversa le alterazioni sensitive e le corrispondenti alterazioni organiche, qualunque ne sia la causa, non potranno non trarre seco dei disturbi più o meno gravi nelle nostre due più nobili facoltà.

Ma tali giustissime osservazioni d'indole generale non possono esimerci dall'obbligo di studiare più a fondo la natura della volontà e di mettere in luce quella sua altissima dote, che è stata solo brevemente accennata, voglio dire la libertà. La dimostrazione che ne daremo, costituirà un nuovo e solidissimo argomento a favore dello spiritualismo.

Si tratta di una questione della massima importanza. Essa pervade tutti i campi del pensiero, e non vi è problema di una qualche entità, a cui non sia strettamente connessa. Noi ce la troviamo di fronte nella ontologia come nella teodicea, nella psicologia come nell'etica e

nella scienza del diritto. La sua importanza pratica non è inferiore a quella teorica, e come è inseparabile dalla concezione della vita, così è inseparabile dal suo indirizzo pratico, tanto per rapporto ai singoli individui, quanto per rapporto a tutta la società.

## 2. La volontà e le sue operazioni.

Abbiamo veduto, che la volontà od appetito razionale non è altro che la facoltà, la quale ci spinge verso il bene conosciuto a mezzo dell'intelletto (1). E poichè l'intelletto per la sua spiritualità assurge alla conoscenza della ragione universale di bene, alla conoscenza cioè di quello che rende le cose buone, convenienti e appetibili, il volere che gli tiene dietro, a differenza dell'appetito puramente sensitivo, non ha quale oggetto proprio e formale il bene particolare, ma il bene in quanto tale, la bontà. Che se aspira e tende ai beni sensibili e particolari, è solo perchè in essi scorge un riflesso e una traccia della bontà. E se non di rado aspira e tende perfino a cose, che sono oggettivamente cattive e dannose, è solo perchè gli si presentano come buone e convenienti.

Ma se la volontà drizza il volo de' suoi desiderî agli oggetti che contengono unicamente una parte del bene, non vi si arresta però. Essa, sempre guidata dalla intelligenza, tende ad una mèta più lontana, ed aspira ad un bene, che sia tutto bene, che abbracci tutti i beni; ad un bene che sia in grado di saziare tutti i suoi desiderî, di contentare tutte le sue aspirazioni. Essa anela al

---

(1) L'inclinazione al bene implica naturalmente la ripulsione del suo contrario, cioè del male.

bene perfetto, al bene universale, al bene adeguato alla sua capacità infinita di amore, al bene capace di darle il riposo, la gioia piena, la felicità. Soltanto questo bene costituisce il termine vero dei desiderî della volontà (*fine ultimo*); tutti gli altri non sono che termini provvisori, tappe di riposo momentaneo sulla via che conduce alla mèta (*fini intermedi*, *mezzi*). Soltanto questo bene è desiderato per se medesimo; tutti gli altri sono desiderati per ordine ad esso, desiderati come indispensabili per il suo conseguimento.

Se tutti gli uomini sentono prepotente il bisogno del bene perfetto, capace di dar loro la felicità, non tutti però convengono nel determinare il soggetto, che deve realizzare la bontà e farli felici. E mentre il teista lo cerca nelle altezze dello spirito, nelle luminosità trascendenti di un Dio distinto dal mondo, il materialista e il panteista lo cercano a loro volta nella bassa sfera della materia, o nelle nebulosità vaghe di un preteso Dio immanente alla natura e all'umanità.

Nel cammino a traverso gl'immensi campi del bene, nella ricerca affannosa della felicità, gli atti del volere umano assumono diversi aspetti, diverse forme, e vengono indicati con differenti nomi, accettati tanto dal linguaggio filosofico quanto da quello comune.

Accenno alle classificazioni, che sono indispensabili per chiarire la questione di cui ci occupiamo.

Alcuni atti della volontà, detti per questo *eliciti*, provengono da essa immediatamente. Tali sono l'amore, il desiderio, l'elezione ecc. Altri invece, che si dicono *imperati*, provengono immediatamente dalle altre nostre facoltà, e solo mediatamente dalla volontà. Essi si dicono volontari unicamente perchè comandati dalla volontà ed eseguiti sotto i suoi ordini. Tali possono essere

gli atti intellettivi, come quelli di tutte le nostre facoltà inferiori, le quali, più o meno, direttamente o indirettamente, dipendono da essa.

Una seconda divisione degli atti volitivi, molto più importante della precedente, è quella che riguarda il loro modo di esplicarsi. Da questo punto di vista, alcuni si dicono *necessari*, altri *liberi*.

Si ritiene che la volontà operi liberamente, e sia, come si dice comunemente, libero arbitrio, quando conserva il dominio delle sue azioni, e, resistendo all'influenza di tutti gl'impulsi e di tutti gli eccitamenti, può agire come non agire, agire in una direzione piuttosto che in un'altra.

Se al contrario la volontà non conserva affatto il pieno dominio de' suoi atti; se non può sottrarsi all'influenza dei motivi e dei moventi (1), che operano su di essa; se è costretta ad ubbidire a questi motivi e moventi, e a seguire la direzione da essi impressale; se quando è mossa ad agire, non può non agire; se quando è spinta in una via, non può sceglierne un'altra, allora si dice che la volontà opera necessariamente.

Gli atti liberi, allorchè sono conformi alla legge morale e conducono l'uomo al suo último fine, diconsi moralmente buoni. Allorchè invece sono in contrasto colla legge morale e sviano l'uomo dal suo fine ultimo, diconsi moralmente cattivi.

## 3. Atti volitivi necessari.

Teoricamente la divisione degli atti della volontà in liberi e necessari, non incontra opposizione. Quando pe-

(1) Rigorosamente diconsi *moventi* gl'impulsi di ordine fisico, *motivi* quelli di ordine razionale. Per lo più però ci si serve indifferentemente di questi due termini.

rò si tratta di definire, se abbia o no un fondamento nella realtà, la cosa è ben diversa. Per alcuni essa è semplicemente fittizia; per altri invece è solidamento fondata nei fatti.

Prima di decidere da qual parte sta la ragione, occorre sbarazzare il terreno da tutti i possibili equivoci, e determinare colla massima precisione ed esattezza il vero punto della questione.

Che tutti gli atti della volontà siano soggetti alla necessità derivante dalla legge morale, non può venir messo in dubbio. Di fronte al bene e al male possiamo fisicamente scegliere l'uno o l'altro, ma non ne abbiamo il diritto. Se vogliamo vivere in modo conforme alla nostra dignità umana e ai nostri veri interessi, dobbiamo rispettare la legge del dovere e manenerci ossequienti a tutti i suoi precetti.

Il potere di fare il male è un indizio della libertà, come — dice S. Tommaso — la malattia è un indizio della vita e lo zoppicare un indizio del potere locomotore, ma non è essenziale ad essa. Alla stessa guisa che non è essenziale alla perfezione dell'intelligenza violare ogni ordine delle conclusioni ai principî, e sragionare, così non è essenziale alla perfezione della libera volontà violare ogni ordine dei mezzi al debito fine, e peccare (1).

Che molti atti del nostro volere siano pure sottoposti ad una qualche necessità fisica, non può essere negato da alcuno. Tali sono tutti gli atti che si compiono senza deliberazione, cioè senza previa conoscenza dei motivi che ci spingono ad agire, senza previo esame del loro valore. Una gran parte delle nostre operazioni quoti-

(1) *De Veritate*, q. 22. a. 6; *De Malo*, q. 6, a. 1.

diane si produce inavvertitamente, automaticamente. per semplice impulso delle nostre disposizioni naturali, per semplice forza di abitudine (1).

Anche quando però operiamo consapevolmente, non possediamo sempre il pieno dominio dei nostri atti. Essi sono qualche volta sottoposti ad una necessità intrinseca e assoluta, che sgorga dalla natura stessa della volontà e de' suoi oggetti.

Ogni facoltà ha un oggetto specifico formale, un oggetto cioè a cui tende in forza della sua stessa natura, e quindi necessariamente. Tale è il suono per l'udito, il colore per la vista, il vero per l'intelletto. Anche la volontà, quale potenza propria dell'uomo, ha un simile oggetto formale; e questo è il bene, in quanto tale. Di fronte al bene come tale, di fronte alla *bontà*, che è ciò che rende una cosa amabile e desiderabile, la volontà è necessariamente attratta e irresistibilmente conquistata. Se qualche volta noi lasciamo quello che è oggettivamente bene per attaccarci a quello che è oggettivamente male, ciò avviene, come abbiamo già notato, solo perchè il primo ci si presenta sotto le repellenti apparenze del male, e il secondo sotto quelle lusinghevoli del bene.

Che se la bontà si presenta al nostro volere nella sua pienezza, sotto la veste della felicità, nelle forme dello oggetto capace di soddisfare tutti i nostri bisogni, e tutte le nostre aspirazioni, allora ci è impossibile rifiutarle la nostra adesione. Noi possiamo, è vero, non pensare alla felicità, ma se ci pensiamo, ci è impossibile non desiderarla; e se la desideriamo, ci è impossibile non desiderarla necessariamente. E' la natura medesima che ne

(1) Op. cit., § 24, a. 12.

spinge. Del primo appetibile l'affetto — secondo si esprime Dante (1) — è in noi:

> ... si come studio in ape
> Di far lo mele ...

Su questo punto l'esperienza di tutti gli uomini non lascia adito ad alcun dubbio. Perciò S. Tommaso osserva acutamente, che l'inclinazione necessaria della volontà al bene universale, il quale costituisce la felicità e il fine dell'uomo, non che ripugnare, è indispensabile per intendere il desiderio dei beni particolari, i quali rappresentano i mezzi conducenti al fine. Secondo l'Aquinate esiste un rigoroso parallelismo tra l'ordine speculativo e l'ordine operativo, tra i primi principî e il fine, tra le conclusioni e i mezzi. Alla stessa guisa perciò che l'intelletto acconsente necessariamente ai primi principî, la volontà tende necessariamente all'ultimo fine, che è la felicità. E come l'adesione ai primi principî costituisce la ragione dell'adesione alle conclusioni, così la volizione del fine ultimo è la ragione della volizione dei mezzi, che vi conducono. « Infatti ciò che conviene ad una cosa necessariamente e immutabilmente, deve essere il fondamento e la ragione di tutto il resto; perocchè la natura della cosa occupa sempre il primo posto, ed ogni moto presuppone un punto immobile » (2).

Alla necessità naturale assoluta, che preme sulla volontà, quando ha per oggetto la felicità o il fine ultimo, devesi aggiungere la necessità naturale ipotetica, che preme su di essa, allorchè ha per oggetto i mezzi indispensabili al raggiungimento del fine medesimo.

---

(1) *Purg.*, XVIII, 58.

(2) *Sum. Th.*, I, q. 82, a. 1; I^a^ II^ae^, q. 10. a. 1.

Chi vuole il fine, deve necessariamente volere quei mezzi, senza dei quali esso sarebbe irraggiungibile. Quando perciò supposta la volizione del fine, un determinato mezzo ci apparisce indispensabile alla sua consecuzione, condizione *sine qua non* della sua realizzazione, non abbiamo di fronte ad esso libertà di scelta.

« La necessità di traversare il mare — dice S. Tommaso — implica la necessità di servirsi di una nave (1)». Il rifiutarsi quindi di salire in una nave, equivarrebbe a rinunziare alla traversata . . . almeno fino a che aeroplani e dirigibili non facciano una concorrenza sicura ed efficace ai velieri e ai vapori.

Ordinariamente, e in linea generale, la volontà è sottoposta a questa necessità ogni volta che si trova di fronte ai beni dell'esistenza, della vita, dell'intendere, e agli altri beni, che vengono appresi come indispensabili al raggiungimento della felicità (2). Ciò non toglie però che, pur amando necessariamente tali beni, vi si possa rinunziare, in vista di un bene maggiore.

Quando si sia costretti a decidersi, e non sia permesso evitare una scelta, possiamo, in circostanze speciali, preferire la morte alla vita, e rinunziare a questa piuttosto che rinunziare all'adempimento de' più sacri doveri verso noi stessi, verso la patria, verso Dio.

Un'ultima specie di necessità, la quale può premere sulle nostre azioni, è quella proveniente dal di fuori, da una causa agente estrinsecamente, che sia in grado di forzarci a fare o non fare quanto ci ripugna, quanto è contrario ai nostri desiderî.

Questa necessità però, detta altrimenti coazione, co-

---

(1) *l. c.*

(2) *Sum. Th*., I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 10, 1; *In Perihermen.*, I, 14.

strizione o violenza, se può toccare gli atti che si compiono dalle nostre potenze esteriori sotto l'influenza e la guida della volontà (*atti imperati*), non tocca in alcun modo quelli che provengono dalla volontà stessa immediatamente (*atti eliciti*). La forza bruta non può nulla sul volere propriamente detto. La violenza si arresta impotente sulla soglia del santuario inviolabile del desiderio e dell'amore. Non vi è autocrate, non vi è despota che sia capace di farci amare colla forza quello che odiamo; di farci desiderare quello che detestiamo. La prepotenza nell'imperversare delle persecuzioni poteva forzare la mano dei nostri martiri a spargere l'incenso sulle are; ma non poteva forzare le loro volontà a fare atto di adesione all'idolatria. La turpe brutalità poteva violentare i corpi delle nostre vergini, ma non poteva profanare la purità de' loro desideri. La violenza, dice S. Tommaso, la quale viene dal di fuori, contro l'inclinazione della nostra natura, non è compossibile con la volontarietà che proviene dal di dentro, e presuppone l'inclinazione spontanea della volontà (1).

Questa verità è ben resa da Dante, là dove parla delle anime, che non si opposero con la dovuta energia a coloro i quali le forzarono a rompere i voti fatti:

« Se violenza è quando quel che pate,
Niente conferisce a quel che isforza,
Non fur quest'alme per essa scusate;
Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza,
Ma fa come natura face in foco,
Se mille volte violenza il torza (2) ».

---

(1) *Sum. Th.*, I. q. 82, a. 1.
(2) *Par.*, IV, 73 e seg.

## 4. Atti volitivi liberi.

Se la nostra volontà in molti casi opera sotto la pressione della necessità, dobbiamo dire che questo avviene sempre? Non è forse lecito dire che essa, come è principio di atti necessarî, lo è pure di atti liberi, e che spesso, sfuggendo ad ogni sorta di necessità, conserva il pieno dominio delle proprie operazioni, ed è veramente libero arbitrio?

Prima di dare una qualsiasi risposta, è indispensabile definire ancora meglio la natura della libertà di arbitrio e fissarne con maggior esattezza i confini. Senza queste meticolose precauzioni in una questione tanto difficile e delicata, si correrebbe il rischio di non intendersi coi nostri avversarî e di prestare imprudentemente il fianco ai loro colpi.

Libertà è antitetica di necessità, e quindi azioni libere diconsi quelle che hanno caratteri opposti ai caratteri delle azioni necessarie; ma quali sono i caratteri di queste ultime?

Una causa opera necessariamente quando è in qualche modo determinata ad agire, e ad agire in una speciale maniera. Così si dice che il sole opera necessariamente, perchè non è indifferente ad illuminare e a non illuminare, a riscaldare e a non riscaldare, ma è determinato dalla sua stessa natura a diffondere intorno a sè luce e calore. Si dice pure che l'albero opera necessariamente, perchè è determinato a produrre una certa specie di frutti, e non è in poter suo dare de' frutti diversi da quelli che dà. Affinchè adunque la volontà possa ritenersi libera, si richiede che sia indifferente a volere, come a non volere; indifferente a volere una cosa piuttosto

che un'altra; si richiede che di fatto, indipendentemente da ogni determinante estraneo, scelga tra il volere e il non volere, tra il volere una cosa a preferenza di un'altra (1).

Indifferenza o indeterminazione, tanto di fronte all'atto quanto di fronte all'oggetto, ecco la caratteristica propria della volontà libera o libero arbitrio.

La indifferenza della volontà per rispetto all'azione viene chiamata *indifferenza o libertà di esercizio;* e siccome volere e non volere sono contradittorî, anche *indifferenza e libertà di contradizione.* La indifferenza per rispetto all'oggetto invece si chiama *indifferenza o libertà di specificazione*, giacchè l'oggetto specifica l'atto.

Se gli oggetti, di fronte ai quali il volere è indifferente, sono semplicemente diversi, come la vita e la scienza, la politica e lo sport, si avrà l'*indifferenza di disparità.* Se all'opposto sono contrari, come la vita e la morte, l'amore e l'odio, si avrà l'*indifferenza di contrarietà.* Quando gli oggetti contrarî appartengono all'ordine morale, come la virtù e il vizio, la giustizia e l'ingiustizia, quest'ultima indifferenza si chiama anche *etica* o *morale*.

Gli atti liberi non devono venir confusi, nè con gli atti spontanei, nè con quelli volontari. Tutti gli atti liberi sono spontanei e volontari, ma non tutti gli atti spontanei o volontari possono dirsi liberi.

Diconsi spontanei gli atti, che hanno la loro origine nel soggetto operante, qualunque sia la natura di questo. In tal senso diconsi spontanee anche le operazioni nutritive o sensitive, che sono emanazione necessaria del nostro organismo e dei nostri sensi.

---

(1) *Sum. Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 3; *C. Gent.*, I, 68.

Diconsi poi volontari in senso proprio gli atti che provengono dalla volontà, qualunque ne sia il modo. Sono perciò tali anche tutti quegli atti della volontà che, come si è già detto, sottostanno alla legge della necessità naturale, tanto assoluta che condizionata.

Non basta dunque alla libertà propriamente detta, che si possa fare quello che vogliamo fare, senza ostacoli e senza imposizioni. Comunemente — è vero — si chiama libero ogni atto o movimento che non sia, nè forzato, nè impedito; ogni atto o movimento, che sia dovuto ad un'attività spontanea non sottoposta a vincoli e restrizioni. E' in questo senso che si parla della libertà, che ha l'uccello nell'aria, il pesce nell'acqua, e . . . il vento nel mare e nel deserto! E' in questo senso, che si parla pure della libertà civile, della libertà politica, ecc., che permettono ai cittadini di esercitare i loro diritti e di curare i loro interessi, senza ingiuste limitazioni, senza dannosi ostacoli. Non è però questa semplice assenza di coazione, che costituisce la vera libertà. Se la libertà fosse intesa in tal guisa, ben pochi la impugnerebbero. Tutti i deterministi, tutti gli avversarî più seri del libero arbitrio, concedono facilmente che la volontà umana non è sottoposta a coazione, soggetta a determinazioni provenienti da cause estrinseche. Essi, non meno degli altri, si agitano per la libertà del commercio, del lavoro, del pensiero, della stampa, come per la libertà al voto amministrativo o politico. Non meno degli altri protestano contro ogni forma di schiavitù e di tirannia.

L'atto libero propriamente detto, l'atto libero in senso rigoroso, implica l'assenza di qualunque necessità, tanto estrinseca che intrinseca. Per essere liberi non basta *poter fare quello che vogliamo;* bisogna ancora *poter volere quello che si vuole*.

Occorre che la volizione non sia dovuta unicamente a determinanti estranei alla volontà; nè a spinte di ordine intellettivo, come idee e giudizi, nè a spinte di ordine affettivo, come inclinazioni ed emozioni. Occorre che la determinazione della volontà all'atto sia un'autodeterminazione; che la scelta sia la *sua* scelta. Solo così essa sarà veramente arbitra delle proprie decisioni; solo così avrà il pieno dominio de' propri atti.

Se però il libero arbitrio esclude i motivi capaci di determinare la volontà all'azione, non esclude quelli capaci di prepararvela e d'incitarvela.

Evidentemente la nostra volontà, alla pari di qualunque altra causa creata, nell'esercizio della sua attività, dipende dalla causa prima, da Dio. La difficoltà di spiegare come si accordino la libertà e la mozione divina, non è ragione sufficiente per negare quest'ultima.

Evidentemente pure la nostra volontà in tutti i suoi atti dipende dalla intelligenza. Come si è più volte ripetuto, la volontà è guidata sempre dalla mente, e non si muove che verso i beni dalla mente propostile. La libera elezione è subordinata al giudizio che la precede e che è l'ultimo termine della deliberazione, colla quale investighiamo quello che è da farsi. Per conseguenza ciò che influisce sulla intelligenza — come sensazioni, emozioni, condizioni organiche, ecc. — influisce pure indirettamente sulla libera elezione della volontà.

Volere liberamente, non è quindi « un saltellare incomposto (1) », non è un volere senza motivi, come troppo spesso si ripete dagli avversari del libero arbitrio; ma è scegliere tra i diversi motivi, ed agire in un senso

(1) B. Croce, *Filosofia della pratica*. P. 1, sez. II. n. 1.

piuttosto che in un'altro; è resistere a tutti i motivi, e sospendere così ed arrestare il corso delle nostre azioni.

### 5. Gli avversari del libero arbitrio.

Esistono davvero degli atti liberi intesi in questo senso? Si può dire che in alcuni casi la volontà è davvero arbitra delle sue operazioni? Si può dire, che nel complesso sistema di forze che agiscono e premono su di essa, la volontà è in grado di secondarne una piuttosto che un'altra, o magari di resistere a tutte, astenendosi da qualunque atto?

Secondo i deterministi — tale è il nome che possiamo dare oggi a tutti gli avversari del libero arbitrio — la risposta a queste interrogazioni è negativa. Per essi ogni atto della nostra volontà ha antecedenti necessari, da cui non può emanciparsi; ogni nostra volizione è determinata da cause, a cui non può resistere. La convinzione contraria è basata unicamente sulla ignoranza di questi antecedenti, sulla ignoranza di queste cause.

Il determinismo prende diversi nomi, a seconda della natura delle cause che esso giudica preponderanti nel meccanismo delle nostre volizioni.

Abbiamo in primo luogo il *determinismo fatalistico*, o *fatalismo* propriamente detto, per il quale tutte le nostre azioni dipendono da una forza cieca ed onnipotente, a cui nulla può sottrarsi, a cui nulla può ribellarsi. Questa forza cieca ed irresistibile è il *fatum* de' Latini, l' αναγκη dei Greci. La lotta disperata e vana dell'uomo contro i decreti del fato o destino costituisce il fondo di tutto il dramma antico.

Il *determinismo teologico* sostituisce al fato, Dio; alla forza cieca, la volontà onnisciente. Per esso tutta la

storia umana collettiva ed individuale è in antecedenza scritta e voluta da Dio, indipendentemente dai suoi attori. Tutto quaggiù si svolge, come Dio ha previsto e voluto, e noi non siamo che ciechi strumenti de' suoi inviolabili decreti. Così l'islamismo; così più o meno, il giansenismo e il protestantesimo di Lutero e Calvino.

Per il *determinismo fisico-psichico*, o *determinismo propriamente detto*, tutte le azioni umane sono la risultante necessaria di un complesso di cause interne ed esterne, psichiche e fisiche, a cui è impossibile sottrarsi. Il determinismo umano non è che una parte del determinismo universale, e ogni avvenimento singolare non è che un anello di quella immensa maglia, che avvolge tutto il cosmo. Se la volontà sfugge alla violenza che proviene dal di fuori, non sfugge alla necessità che deriva dalle leggi intrinseche alla sua stessa natura (1).

Al determinismo propriamente detto aderisce oggi la immensa maggioranza dei negatori del libero arbitrio. Essi vengono da tutti i campi del pensiero filosofico: dal panteismo realistico di Spinoza, come da quello idealistico de' trascendentali (2); dall'intellettualismo più esagerato, come dal materialismo più gretto.

La forma più blanda e insieme più insidiosa di questo determinismo è quella che suol chiamarsi *determinismo psicologico*. Lo troviamo già in Socrate, e in tempi più recenti venne abilmente difeso dal Leibnitz.

Per il filosofo di Hannover la volontà, astrattamente parlando, non è determinata ad un oggetto piuttosto che

(1) Cf. H. Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie*, 4 Aufl., p. 164.

(2) Per tutte le forme di panteismo gli eventi umani, come quelli del cosmo fisico, sono la conseguenza dell' evoluzione spontanea o necessaria dell'assoluto.

ad un altro. In concreto però, quando di fatto deve decidersi, ubbidisce all'ultimo giudizio pratico della ragione, e vuole infallibilmente quello che un tale giudizio le propone come migliore. Se così non fosse, non resterebbe salvo il principio di ragione sufficiente. Nella conformità al giudizio della ragione o alla legge del meglio consiste, secondo il Leibnitz, la libertà. E noi siamo tanto più liberi quanto maggiore è l'influenza della ragione sulle nostre decisioni, maggiore la sua vittoria sui determinanti sensitivi delle passioni. Il santo è più libero del delinquente; e il massimo grado della libertà si ha in Dio, la di cui volontà è determinata unicamente dalla sua infinita sapienza.

## 6. L'indeterminismo assoluto.

Insieme con coloro i quali impugnano apertamente la libertà, dobbiamo ricordare quanti pregiudicano alla sua buona causa, o falsandone il concetto, o attribuendole diritti che non possiede, o appoggiandola a prove che mancano di qualunque solidità.

Tra questi ultimi dobbiamo citare tutti i propugnatori dell'indeterminismo assoluto, i quali concepiscono la volontà come una potenza completamente autonoma e indipendente da ogni influenza di motivi tanto interni che esterni, e « la ritengono simile ad uno di quei giudici medioevali, che possedevano per diritto di nascita il potere di decidere, e che, pur circondandosi di legali e consiglieri, potevano a piacere consultarli o non consultarli, seguirli o contraddirli (1) ». Vagheggiano un tale indeterminismo assoluto Reid, Jacobi, e non pochi Car-

(1) Baudin, *Psychologie*, p. 600.

tesiani, i quali ritengono che la volontà può scegliere senza motivo, o con motivi opposti uguali (1).

Non dissimile dall'indeterminismo assoluto dei Cartesiani e degli Scozzesi è, in rapporto alla libertà, il contingentismo assoluto di molti moderni. Per salvare la libertà di fronte alle esigenze delle leggi inflessibili, che costituiscono il determinismo universale, proclamato tanto dai panteisti quanto dagli empiristi, si nega senz'altro la realtà di queste leggi, e al determinismo universale si sostituisce la contingenza universale (2). L'atto libero della volontà non sarebbe che un semplice caso di questa contingenza universale. Ad una tale concezione della libertà in massima aderiscono oggi pensatori delle più opposte tendenze; da Renouvier a Boutroux, da James a Bergson, da Ardigò a Tarozzi (3).

La libertà per E. Kant deve ammettersi come un postulato della ragione pratica, ma non può dimostrarsi in base ai principî della ragione pura. La ragione pura nel mondo dell'esperienza, conosce soltanto fenomeni determinati necessariamente da fenomeni antecedenti. La ragione pratica però non può fare a meno della libertà, che è un presupposto essenziale della vita morale. Il nostro primo dovere, secondo il filosofo di Königsberg, è quello di essere liberi.

---

(1) GARRIGOU - LAGRANGE, *Intellectualisme et liberté chez St. Thomas*, 1908, p. 21.

(2) E. LE ROY, in una serie di articoli comparsi nella *Revue de metaphysique et de morale* (Vol. VII, VIII, IX), prende a mostrare, con molta copia di esempi, che le leggi scientifiche diventano rigorose solo quando si mutano in convenzioni e si appoggiano a circoli viziosi.

(3) G. CALÒ, *Il problema della libertà nel pensiero moderno*, Cap. I e II.

Sulla strada aperta da Kant entrano oggi tutti coloro, che aderiscono alle sue direttive antintellettualistiche e antimetafisiche.

### 7. L'indeterminismo relativo.

Per noi la volontà di fronte ai beni che non costituiscono, nè il nostro fine ultimo, nè i mezzi indispensabili alla sua realizzazione, è immune da qualunque necessità tanto estrinseca che intrinseca. Certamente essa non può sottrarsi all'influenza dell'azione divina; ma questa, sebbene non ci sia dato di capirne esattamente il come, si adatta, rispettandole, alle esigenze della nostra libertà. Non può sottrarsi neppure all'influenza dei motivi presentati dall'intelletto; questi però, se qualche volta possono essere così forti ed efficaci da sopraffarla e trascinarla irresistibilmente, per l'ordinario — negli uomini sani e normali, che operano coscientemente e deliberatamente — preparano e favoriscono l'atto volitivo, ma non lo determinano necessariamente.

La libertà intesa in questo modo si può dimostrare rigorosamente, non solo appellando alle esigenze della ragione pratica, come vorrebbe E. Kant, ma appellando pure a quelle della ragione pura. Nè per far ciò, è necessario negare col contingentismo la realtà delle leggi della natura, o dei principî che regolano le nostre facoltà razionali e i loro mutui rapporti. La libertà si accorda pienamente con queste leggi e con questi principî.

### 8. Un tentativo di B. Croce per conciliare la necessità e la libertà.

« Tra libertà e determinismo non è possibile conciliazione. Il problema è per sua natura antinomico, per mo-

do che non si vede come la tesi possa risolversi nell'antitesi o viceversa ». Così giustamente G. Calò (1); eppure i tentativi di una conciliazione non sono mai mancati.

E.Kant, che credeva possibile questa conciliazione, ammettendo la libertà nell'ordine noumenale trascendente e negandola in quello fenomenico, ha trovato sempre imitatori.

Anche recentemente B. Croce, per non parlare di altri, ritiene che la conciliazione sia, non solo possibile, ma relativamente facile.

« Non si può accettare il dilemma — egli dice —: se l'atto volitivo sia necessitato o libero, e appigliarsi ad una delle due istanze: occorre invece, negare la forma stessa della domanda e dire che l'atto volitivo è necessitato e libero insieme. Infatti la volizione nasce, non già sul vuoto, ma su una situazione determinata, su un dato storico e ineliminabile, su un accadimento, il quale, se è, è necessario. A quella situazione la volizione è corrispettiva, e staccarnela non è possibile: variando la situazione, varia la volizione; tale la situazione, tale la volizione. Ciò vuol dire che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella, per lo appunto su cui sorge. Ma ciò vuol dire insieme, che la volizione è libera. Perchè se la situazione di fatto è la condizione di essa, la volizione non è, poi, la condizione, ma il condizionato, non se ne sta ferma alla situazione di fatto, nè la ripete . . . La volizione produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo . . . è iniziativa, creazione, e quindi atto di libertà . . . E come senza necessità non si

(1) *Il problema della libertà nel pensiero moderno*. Cap. IV num. 7.

dà volizione; così senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni . . . Questo nesso indissolubile di necessità e libertà confuta entrambe le teorie parziali, che, nel problema della libertà, si disputano il campo; la teoria deterministica e quella del libero arbitrio. I deterministi non vedono nell'atto volitivo altro che la situazione di fatto: i seguaci della teoria del libero arbitrio non vedono se non il momento della libertà. Gli uni concepiscono una volizione, che sia quasi duplicazione, triplicazione, quadruplicazione, e via all'infinito del fatto dato; gli altri una volizione, che scappi fuori dal nulla o piova dall'alto, inserendosi poi, non si sa come, nel corso del reale. Gli uni e gli altri esagerano; e, giacchè le esagerazioni nella scienza si chiamano errori, gli uni e gli altri errano, ed essendo unilaterali, riescono falsi (1).

Questa pretesa conciliazione tra libertà e necessità è indubbiamente conforme alle esigenze unitarie dell'idealismo, professate dal filosofo napoletano; ma non può soddisfare chi ha una qualche idea del problema del libero arbitrio. Si tratta di un problema ben più difficile e profondo di quanto non sembri supporre il Croce. Un problema che tortura da secoli la intelligenza di tutti i più grandi pensatori, non si risolve con tanta bonaria disinvoltura.

Per avere la libertà non basta che sorga qualche cosa di nuovo; non basta un semplice cambiamento della situazione di fatto.

« Una pietra — scrive Bernardino Varisco — è sostenuta da un filo, e il filo si spezza. Certo la pietra « non

(1) *Filosofia della pratica*. P. I, sez. II n. 1.

se ne sta ferma » in questa « situazione di fatto »; anzi produce qualcosa di diverso, cioè « di nuovo »; insomma cade. Perciò diremo che la pietra è libera? Diciamolo pure; ma non è solo in questo senso che l'uomo è libero (1) ».

No, esser liberi non significa soltanto fare che sorga qualche cosa di nuovo, fare che si abbia una diversa situazione di fatto. Significa produrre una cosa nuova, a preferenza di altre ugualmente possibili; significa avere capacità di dominare le situazioni di fatto, la capacità di resistere alle attrattive che esse esercitano sulla nostra volontà. Dove non è possibilità di scelta, dove non si può avere che un solo atto volitivo, quello cioè che è determinato da una speciale situazione di fatto, è permesso forse parlare di spontaneità, ma non di vera e propria libertà.

## 9. La persuasione comune del libero arbitrio.

Un primo argomento non disprezzabile in favore del libero arbitrio si può trarre dalla persuasione, che gli uomini, nella loro immensa maggioranza, hanno di essere veramente liberi.

Se consultiamo le masse vergini di pregiudizî filosofici, non troveremo un solo individuo, che non sia convinto di avere il dominio de' proprî atti, di essere autore delle proprie decisioni e di doverne sempre assumere la responsabilità. Non troveremo — ne son certo — un solo individuo, che non senta la enorme differenza che passa tra gli atti che sono la conseguenza di uno scatto d'ira o di un impeto irresistibile di passione, e quelli

(1) *La cultura filosofica*, Luglio-Agosto 1910, p. 428 e seg.

che sono il risultato di una matura deliberazione e di una serena e calma decisione; tra gli atti che sbocciano, per così dire, spontaneamente sotto la pressione de' più prepotenti bisogni della natura, e quelli che invece chiudono la lunga e penosa lotta, impegnata tanto spesso dalla coscienza, contro i nostri istinti più bassi. E' noto come tutti i delinquenti, che pur avrebbero interesse a negare il libero arbitrio, si burlino volontieri degli avvocati che si affannano a provare l'irresponsabilità dei proprî clienti.

Anche nel campo filosofico la dottrina del libero arbitrio, se non incontra un consenso unanime, ha l'appoggio di una rilevante maggioranza: chè i più vigorosi e profondi pensatori, qualunque cosa in contrario dica A. Schopenhauer (1), sono stati sempre, e sono pure oggi, fieramente antideterministi.

I filosofi avversarî del libero arbitrio poi, più che impugnarlo per motivi ad esso intrinseci, lo impugnano per obbedire ai principî generali dei loro sistemi.

Per quale ragione infatti viene negato dai panteisti? Unicamente perchè essi lo ritengono in contrasto con la evoluzione necessaria dell'assoluto, di cui l'uomo non è che un modo e un aspetto.

Per quale ragione viene negato dai materialisti? U-

---

(1) « La questione del libero arbitrio - egli scrive - è una pietra di paragone per mezzo della quale è possibile distinguere i veri e profondi pensatori dagli spiriti superficiali: o meglio è un confine al quale queste due categorie di ingegni si dividono; gli uni sostenendo all'unanimità la rigorosa necessità delle azioni umane, dati il carattere e i motivi, gli altri, al contrario, aggrappandosi alla dottrina del libero arbitrio di accordo in ciò colla grande maggioranza degli uomini ». *Saggio sul libero arbitrio.* tr. it. p. 76.

nicamente perchè essi non ammettono energie diverse da quelle della materia.

Per quale ragione viene negato da tutti gli empiristi? Unicamente perchè lo credono inconciliabile col determinismo universale, caposaldo della loro concezione filosofica (1).

Del resto i filosofi deterministi stessi non negano che vi sia in tutti gli uomini una tendenza naturale ed irresistibile a credersi liberi. Essi la riconoscono volentieri, sebbene si sforzino di spiegarla e di toglierle qualunque importanza (2).

E vi è di più. Questi deterministi, mentre esplicitamente rigettano il libero arbitrio, lo accettano implicitamente; mentre lo negano in teoria, lo affermano in pratica. Cosa veramente strana, e che, come osserva il Balfour, non manca neppure di una certa comicità (3); i deterministi nella loro condotta, non meno degli antideterministi, presuppongono tutti quegli elementi psicologici ed etici, che postulano il libero dominio de' nostri atti. Non vi è determinista, per quanto sincero, il quale non si vanti delle decisioni che gli hanno fruttato fama, lode, onori, ricchezze; o non si rimproveri quelle che lo hanno condotto alla povertà, al disonore, all'insuccesso. Non vi è determinista, che non parli del bene e del male, del vizio e della virtù, dei diritti e dei doveri; che non esiga la punizione di chi l'offende o danneggia; che non esorti i suoi cari a migliorare se stessi e a raggiun-

---

(1) Cf. le giustissime osservazioni di W. James sulla ostilità dei psicologi moderni alla libertà. *Précis de Psychologie*, tr fr. c. XXVI.

(2) Il più ostinato su questo punto è *A. Schopenhauer*, l. c.

(3) *Le basi della fede*, tr. it. Laterza, Bari, p. 20.

gere la più alta perfezione morale; che non s'impegni a mantenere certi obblighi, a tener fede a certe promesse. Ora tutto questo, come spiegheremo meglio in seguito, presuppone necessariamente l'esistenza della libertà. Quando non avessimo il dominio de' nostri atti, e non fossimo padroni delle nostre decisioni, il bene e il male, la virtù e il vizio, il merito e il demerito, il diritto e il dovere, le promesse e le minaccie, i premi e le pene non avrebbero più ragione di essere, e diventerebbero nomi senza senso, entità poggiate sul vuoto.

## 10. Ciò che ne pensa E. Ferri.

E. Ferri, che, quale continuatore dell'opera di C. Lombroso, si affanna ogni anno a convincere i suoi scolari della solidità del determinismo scientifico, non osa negare che la grande maggioranza degli uomini oggi sia convinta del libero arbitrio. Questa convinzione, che, secondo lui, si è radicata nella coscienza contemporanea per stratificazione secolare, orienta davvero tutto il modo di giudicare gli uomini, sia nel problema della responsabilità penale, che in ogni altra serie di relazioni individuali, familiari e sociali. Per consolarsi però osserva che il libero arbitrio, come formulazione precisa di pensiero, è molto recente. E' nato nel quarto secolo avanti Cristo, e conta circa due mila quattrocento anni, che sono ben poca cosa di fronte ai cinque o seicento mila anni dell'umanità, sicchè è proprio il caso di dire che la credenza nel libero arbitrio è nata ieri. Tutta la umanità preistorica, tutta l'umanità orientale della civiltà primitiva non ha mai pensato al libero arbitrio; anzi ha pensato all'opposto, al *fatum*, al'αναγκη. Anche nel medio evo, accanto a Duns Scoto e ai France-

sani che difendevano il libero arbitrio, troviamo, S. Tommaso e i Domenicani che lo negavano. Nell'epoca nostra poi se un Renouvier, un Boutroux, un Bergson ed altri, la cui fama è immensamente superiore al merito, sono apertamente antideterministi, tutta una grande dinastia di veri sovrani del pensiero scientifico contemporaneo nega il libero arbitrio (1).

Veramente, a giudicare da questo meraviglioso saggio, parrebbe che la storia della filosofia non fosse proprio il forte dell'illustre professore dell'Università di Roma. Lasciamo andare la stranezza di questo evoluzionista, il quale sembra far più conto dell'umanità bambina, che di quella evoluta; lasciamo andare il passaggio sofistico dalla relativa modernità del libero arbitrio, come formulazione precisa di pensiero, alla relativa modernità del libero arbitrio, come credenza; lasciamo andare perfino i cinque o seicento mila anni, ch'egli regala al genere umano; avrà forse le sue brave ragioni, per mostrarsi così generoso. Ma il fare di S. Tommaso un determinista, via, mi pare davvero troppo. Non so comprendere come un uomo talmente erudito, da conoscere perfino il pensiero di « tutta l'umanità preistorica », non abbia mai aperto una delle tante opere nelle quali S. Tommaso, con solidi e stringenti argomenti, prova che la nostra volontà di fronte ai beni particolari, non è affatto sottoposta alla legge della necessità (2).

---

(1) *Lezioni di diritto e procedura penale*. Roma, 1910, p. 182 e seg. Tra gli avversari del libero arbitrio citerò anche in seguito il Ferri, a preferenza di tanti altri, perchè molto noto alla gioventù universitaria; e per questo stesso motivo mi servirò nelle citazioni delle lezioni che circolano fra i suoi studenti.

(2) Cf. ad esempio la *Somma*, Iª IIªᵉ q. 10.

E' dunque cosa certa ed indubitata, che la dottrina del libero arbitrio ha in suo favore il consenso comune. L'immensa maggioranza degli uomini, non esclusi a tutto rigore neppure i deterministi, riconoscono in qualche modo questo sublime privilegio della natura umana,

> **Lo maggior don che Dio per sua larghezza**
> **Fesse creando. . . (1)**

S'ingannano essi, vittime dell'illusione, in un punto così fondamentale per la vita morale e sociale? Noi non lo riteniamo credibile. In ogni caso preferiremo sempre il rischio d'ingannarci con tutta l'umanità a quello d'ingannarci con una meschina minoranza, la quale non è neppure coerente con le sue proprie affermazioni.

Ma la persuasione comune della libertà non è unicamente frutto di una tendenza cieca e irreflessa. Essa si appoggia a delle serie e gravi ragioni, che dobbiamo ora serenamente esaminare e imparzialmente pesare e valutare.

## 11. Gli argomenti intrinseci. La coscienza psicologica.

Gli argomenti intrinseci comunemente addotti a prova del libero arbitrio sono tre: il psicologico, l'etico e il metafisico.

Il primo si basa sulla testimonianza della coscienza. Il secondo prende le mosse dalle esigenze etico-sociali.

Il terzo finalmente si fonda sulla natura stessa della volontà e su quella dei beni, che ne sono l'oggetto.

L'argomento più noto e più facile in favore del li-

---

(1) DANTE, *Par.* V. 19.

bero arbitrio, è quello che si basa sulla testimonianza della coscienza psicologica.

Tutte le azioni della volontà, essendo immanenti, interiori, non possono conoscersi direttamente che coll'aiuto della coscienza, unico mezzo di cui disponiamo per penetrare nei recessi più segreti del nostro io e avere notizia delle manifestazioni della nostra vita intima. Se si danno veramente delle azioni libere, se veramente la volontà esercita un dominio sulle proprie azioni ed è in grado di decidersi, indipendentemente da qualunque necessità esterna ed interna, per l'azione come per la non azione, per un'azione invece che per un'altra, la coscienza deve in qualche modo sentirlo, deve in qualche modo affermarlo. Lo sente essa e lo afferma? Indubbiamente.

Se consultiamo la coscienza, essa ci dice che non tutte le operazioni dipendenti dalla volontà, hanno gli stessi caratteri specifici. Col suo aiuto sentiamo benissimo, che alcune non dipendono da noi e sfuggono al nostro dominio. Esse si producono naturalmente, spontaneamente, al di fuori di ogni nostra influenza diretta. Si prenda, ad esempio, il desiderio della felicità. Per averlo non occorre nessuna preparazione, non occorre nessuno sforzo. Esso è radicato nel più profondo della nostra natura, e ne è inseparabile. Possiamo non pensare alla felicità, ma dal momento che in qualche modo vi pensiamo, non è più in poter nostro non desiderarla, non amarla. Vorremmo qualche volta non sentire gl'impulsi e gl'incitamenti di un desiderio sì tormentoso; ma invano. Esso non muore, non tramonta mai; e, più forte di noi, ci vince, ci conquide, ci trascina irresistibilmente nelle sue corse interminabili, nei suoi interminabili voli, a traverso le immensità di un regno senza frontiere, di un regno senza confini.

Ma insieme con gli atti necessari, la coscienza ce ne fa conoscere altri, che hanno caratteri totalmente opposti; ce ne fa conoscere altri, che sono in nostro potere; altri che dipendono esclusivamente da noi, e di cui ciascun di noi è unico autore.

Dopo avere esaminato il contegno della nostra volontà dinanzi alla felicità, esaminiamo — sempre coll'aiuto della coscienza — il suo contegno di fronte ai mezzi, che possono aiutarci a conquistarla, e non sarà difficile convincerci che essa in questo caso rimane davvero padrona delle proprie azioni.

## 12. La deliberazione.

Supposto il desiderio della felicità — molla potente di tutte le nostre azioni — noi cerchiamo avidamente il bene, che deve soddisfarlo. Ad ogni istante, mentre crediamo scorgere la mèta sospirata tra le brume dell'orizzonte lontano, ci troviamo incerti sulla via per raggiungerla. Una folla di beni ci sta continuamente dinanzi. Il piacere come la mortificazione, la ricchezza ed il lusso come la vita modesta, gli onori come l'umiltà, l'ozio come il lavoro, la baldoria come la temperanza, la lotta come il riposo, le scienze positive come quelle speculative, la virtù come i suoi nemici, ci gridano senza posa: per di qua, per di qua. In quale di queste strade entreremo? Quale di questi veri o presunti beni abbracceremo? Noi non siamo determinati ad uno qualunque di essi; tutti ci sono indifferenti. Uscire da questa indifferenza e indeterminatezza dipende da noi; siamo veramente padroni del nostro assenso. Ma come si prepara l'assenso? Per mezzo della *deliberazione*.

Nella deliberazione, come dice la stessa parola (viene dal latino *librare* - pesare), la nostra ragione procura valutare l'importanza dei beni, che ci allettano, ed esamina i vari titoli, che essi presentano per conquistarci. Studiando tutte le prospettive dell'azione, tenendo conto di tutte le sue probabili conseguenze, essa si sforza di determinare quale sia per noi il miglior partito da prendere, e quanto si possa e si debba fare, come più utile, conveniente ed opportuno, nelle speciali circostanze in cui veniamo a trovarci. Ma sebbene questa ricerca sia affidata alla ragione, non è affatto indipendente dalla nostra volontà. Come è per ordine della volontà che si inizia, così è per ordine della volontà che si accorcia o si prolunga, si continua o s'interrompe, si chiude o si sospende. E mentre la ricerca si compie, è pur sempre la volontà che la dirige e la domina, perchè dipende da essa cedere o resistere agl'impulsi che turbano il giudizio della ragione; dipende da essa fermare l'attenzione su di un motivo piuttosto che su di un altro.

La deliberazione si chiude con un giudizio della ragione, il quale indica quello che nel caso particolare è per noi, più utile e più conveniente: ad esempio, l'acquisto della scienza è preferibile ad ogni altro bene.

## 13. La decisione od elezione.

A questa prima fase del processo volitivo ne succede una seconda; la *decisione*. Dall'indifferenza passiamo alla determinazione, dall'indecisione ed esitazione alla scelta definitiva. L'ultimo giudizio deliberativo diventa davvero ultimo per il *fiat* volitivo. Dopo che la ragione ha detto: *tu devi* acquistare la scienza, la volontà interviene, e pronunzia il suo *Voglio*. Questo voglio, che si

chiama scelta od elezione, e costituisce l'atto più importante del processo volitivo, mette fine ad ogni incertezza, tronca ogni esitazione e, aprendo una via fino allora rimasta chiusa, fa trionfare definitivamente un determinato motivo ed elimina definitivamente i suoi concorrenti.

Anche in questa fase, anzi principalmente in questa, noi constatiamo tutta la padronanza che possediamo delle nostre azioni. Noi sentiamo che lo stato d'indifferenza e d'indeterminatezza cessa, non già per l'influsso di una forza estranea alla volontà, ma unicamente per l'intervento di quest'ultima. Se un motivo trionfa e gli altri vengono eliminati, è unicamente per il suo *sì* e il suo *no* autoritario. La nostra determinazione è davvero un'autodeterminazione; e perciò la coscienza attesta chiaramente che mentre ci decidiamo per un partito, potremmo deciderci per un altro, potremmo anche non deciderci affatto.

## 14. L'attuazione della decisione.

Una volta presa la decisione, tutto è pronto per l'azione, ed entriamo nella terza fase del processo volitivo, che si chiama *esecuzione* o *attuazione*. Tutto il meccanismo psicologico e fisiologico destinato a realizzare il comando della volontà, entra immediatamente in movimento. Deciso l'acquisto della scienza, si procurano libri, si scelgono professori, si frequentano scuole, ci si applica indefessamente allo studio ecc.

Anche in questa fase noi restiamo padroni delle nostre azioni. Allorchè l'esecuzione di una decisione è quasi istantanea e molto facile, l'influenza della volontà, diventando minima, passa inavvertita. Allorchè al con-

trario l'esecuzione richiede un tempo piuttosto lungo, e la forza della decisione già presa, sia per il ritorno delle opposizioni vecchie non pienamente vinte, sia per il sorgere di opposizioni nuove ed impreviste, si fa sempre più debole, la volontà deve sostenere con tutte le forze i suoi ordini e vigilare perchè siano rigorosamente eseguiti. In questo caso la coscienza ci dice che è in poter nostro continuare nello sforzo indispensabile all'attuazione della presa decisione, come il rinunziarvi. Ci dice che possiamo perfino ritornare sulla decisione, ripetere il processo deliberativo e arrivare financo all'accettazione dei piani primieramente scartati. Gli sforzi che richiede per anni ed anni l'acquisto della scienza, i sacrifizi e le rinunzie che esso impone, non sono possibili senza fare appello a tutte le energie della volontà, senza il suo efficace e continuo intervento. E non è escluso che di fronte a tanti sacrifizi, la volontà finisca per cedere; non è escluso che di fronte alle lusinghe di altre vie più facili e più comode, noi rinunziamo senz'altro alla scienza, e ci dedichiamo all'arte, alla politica, al commercio, all'agricoltura; vale a dire ad una qualunque delle occupazioni in precedenza escluse e rifiutate.

Anche dopo l'attuazione di ciò che è stato deciso, il sentimento dell'autodeterminazione della volontà resta ugualmente vivo. Noi ci sentiamo veramente autori della scelta fatta, responsabili delle sue conseguenze. E quando queste sono buone e proficue, ce ne lodiamo; quando invece sono cattive e dannose, ce ne facciamo un rimprovero. La gioia che tien dietro ai risultati favorevoli, come la tristezza che tien dietro a quelli sfavorevoli, non sono altro, in ultima analisi, che la soddisfazione di aver bene scelto, o il rimpianto di aver male scelto.

L'analisi del nostro processo volitivo, fatta dietro la guida della coscienza, non lascia dunque nessun dubbio sul dominio che abbiamo sopra le nostre operazioni. La coscienza attesta, con la più grande chiarezza, che quando si tratta dei beni, i quali ci si presentano come mezzi per realizzare il fine supremo della nostra felicità, la volontà può da se medesima uscire dall'indeterminazione e dall'indifferenza in cui si trova di fronte ad essi. E' in potere della volontà preparare la scelta, comandando e dirigendo la deliberazione. E' in suo potere decidersi per uno a preferenza di un'altro. E' in suo potere presiedere all'attuazione delle sue decisioni, in modo da non esservi vincolata e da cambiarle quando lo creda.

In breve, la coscienza, attesta che la volontà non è soltanto sorgente di atti necessari, ma anche di atti liberi.

### 15. Il valore della testimonianza.

Questa testimonianza della coscienza deve essere accettata come criterio di verità, o deve venir rigettata come priva di qualunque valore? Per rifiutarci di credere a quanto afferma la coscienza, non vi possono essere che due motivi: o la coscienza non merita mai fede, o non la merita nel caso attuale.

Non è ammissibile il primo motivo, giacchè ricusare la testimonianza della coscienza sarebbe lo stesso che rinunziare ad ogni conoscenza del nostro mondo interiore; sarebbe lo stesso che mettersi in contradizione con noi medesimi. Non possiamo infatti affermare di dubitare della coscienza, senza esser sicuri del nostro dubbio, e non possiamo esser sicuri del nostro dubbio sen-

za la testimonianza della coscienza stessa, il di cui valore viene quindi riconosciuto al momento medesimo nel quale viene contestato.

Non è ammissibile neppure il secondo motivo. La evidenza con la quale la coscienza attesta il fatto delle volizioni libere, se non è maggiore, non è certo minore di quella con la quale attesta le volizioni necessarie, e tutti gli altri fatti della nostra vita interiore. Non vi è dunque ragione di accettare la sua testimonianza negli altri casi, e di rigettarla nel caso della libertà. Se si vuole esser logici, o se ne ricusa l'autorità in ogni caso, per ogni fatto interiore, o la si ammette anche quando attesta il fatto della libertà! Se, ad esempio, prestiamo fede alla coscienza, allorchè attesta che siamo irresistibilmente portati a desiderare la felicità, perchè non dovremmo prestarle fede, allorchè attesta che non siamo portati a volere necessariamente i mezzi destinati a procurarcela? Se prestiamo fede alla coscienza, quando attesta la gioia o la tristezza interiore, perchè non dovremmo prestarle fede quando attesta la nostra indipendenza di fronte a certi beni? Come sentirsi tristi o lieti è lo stesso che esser veramente tristi o lieti, così sentirsi liberi è lo stesso che essere veramente tali. Per noi non v'è altra alternativa: o affidarsi fiduciosi e senza riserve alla coscienza, o rinunziare per sempre a penetrare i segreti della nostra vita interiore.

### 16. Le obiezioni avversarie. La coscienza attesta veramente il fatto della libertà.

L'argomento ora illustrato viene attaccato, com'è naturale, dai deterministi, i quali ne impugnano il va-

lore per due distinte ragioni. Avanti tutto, secondo essi, non è esatto che la coscienza attesti il libero arbitrio; e in secondo luogo, quand'anche l'attestasse, non dovremmo crederle, perchè sarebbe vittima di un'illusione. Esaminiamo separatamente le due ragioni. La coscienza, secondo A. Schopenhauer, attesta la libertà di fare quello che vogliamo, — la libertà muscolare direbbe il Ferri — non già la vera libertà, la libertà di volere quello che vogliamo. E non attesta quest'ultima, perchè non la può attestare. Dove infatti potrebbe la coscienza scoprire la indifferenza necessaria alla libertà? Forse nella potenza volitiva? No, giacchè la coscienza ha per oggetto l'atto, e non la potenza. Forse nell'atto volitivo? Neppure, giacchè quando questo è presente alla coscienza, è già determinato; è quello che è, e non può essere altrimenti. « Si può desiderare due cose opposte, ma non si può volerne che una sola: e per quale fra le due si sia determinata la volontà è precisamente quello che la coscienza avverte soltanto a posteriori, dopo che l'atto è compiuto (1) ».

La coscienza, come osserva anche Stuart Mill, (2) interviene quando tutto è finito; constata quello che è avvenuto, non già quello che può avvenire; constata quello che facciamo, non già quello che possiamo fare. Una coscienza — aggiunge A. Fouillée — la quale potesse dire quello che saremo per fare, dovrebbe ritenersi senz'altro profetica.

L'obiezione — perchè negarlo? — è indubbiamente speciosa. Per fortuna però, speciosità non è sinonimo di solidità.

---

(1) *Saggio sul libero arbitrio.* Cap. II.

(2) *Examination of Hamilton's philosophy*, p. 580.

Concediamo allo Schopenhauer, che la libertà di esecuzione non deve confondersi colla libertà di decisione: non possiamo però concedergli che la vera libertà resti *del tutto* estranea all'attuazione delle nostre decisioni. Se la forza muscolare, libera da impedimenti esteriori, fosse in grado di attuare da sola una decisione, ad esempio — mi servo delle parole del Ferri — quella di andare a Villa Borghese, invece che al Gianicolo, dovremmo riconoscere che essa è davvero una gran brava forza!

Concediamo pure a Stuart Mill, che la coscienza non ha quale suo oggetto la nuda potenza volitiva, come ancora che l'atto volitivo già compiuto è determinato e non più indifferente. Però tra la nuda potenza e l'atto compiuto c'è qualche cosa di mezzo, che viene dimenticata dal filosofo inglese: c'è la potenza in via di attuarsi, c'è l'atto in via di compiersi, il suo divenire. Ora l'attuazione della volontà, o il divenire dell'atto non sfugge alla nostra coscienza; ed è appunto su quanto ci dice la coscienza intorno al modo con cui si attua la nostra volontà, che si basa la certezza della libertà.

Abbiamo già analizzato questo divenire dell'atto, questa attuazione della volontà. La coscienza, si è visto, attesta chiaramente che se qualche volta il compiersi dell'atto non dipende da noi, tal'altra invece ne dipende totalmente. Essa attesta, che spesso è in poter nostro preparare gli atti della volontà colla deliberazione; è in poter nostro applicare la ragione allo studio dei motivi, e fermare la sua attenzione su di uno di essi, piuttosto che su gli altri; è in poter nostro allungare o abbreviare questo studio! è in poter nostro resistere a tutti i motivi e dominarli, sospendendo la deliberazione, o mettendovi termine colla decisione. La coscienza attesta, che mentre

ci decidiamo per una certa azione, potremmo anche deciderci per la negazione di qualunque azione, restando nello stato d'incertezza e di esitazione. Attesta che noi possiamo resistere alle varie forze, che ci premono da ogni parte; dire di sì, quando esse dicono no; dire di no, quando esse dicono di sì. La coscienza, in altre parole, attesta che siamo veramente liberi, e che è solo il nostro sì, o il nostro no, che facendo piegare la bilancia dei motivi, attua la potenza e chiude il processo volitivo. Quando la coscienza afferma la nostra libertà, non compie dunque, come pretende il Fouillée, opera di profezia, ma di visione. Non dice quello che sarà in avvenire, ma quello che è attualmente. I fatti da essa attestati sono tutti presenti ai suoi sguardi nel mondo interiore, che costituisce la sfera riservata alla sua attività conoscitiva.

## 17. La testimonianza della coscienza e i pretesi motivi ignoti.

Il fatto che la coscienza affermi la libertà, non sembra ai deterministi sufficiente per giustificare la convinzione, che della libertà si ha comunemente. Quando prestiamo fede a tale testimonianza, essi dicono, diventiamo vittime di un'illusione, che è frutto della nostra ignoranza. Se conoscessimo tutti i motivi ed i moventi che ci spingono ad agire, ci persuaderemmo facilmente, che il libero arbitrio è una chimera; ma siccome i motivi che influiscono sulla nostra volontà, non ci sono completamente noti, c'illudiamo di esser liberi. La coscienza della libertà, secondo che si esprime A. Schopenhauer, è proporzionata all'ignoranza delle forze non controllate dalla coscienza, che ci fanno agire. Se per ipotesi,

dice il Bayle, l'ago calamitato, che la forza magnetica spinge verso nord, e la banderuola, che è mossa dal vento, avessero coscienza de' proprî movimenti, senza conoscerne la ragione, se ne attribuirebbero l'iniziativa (1). L'uomo ubriaco, scrive lo Spinoza, l'uomo delirante ed altri simili sono convinti di parlare in forza di una libera decisione, ed invece è certo che non hanno la padronanza della loro parola. Coloro — conclude lo stesso autore — che credono di agire liberamente, dormono ad occhi aperti (2).

L'obiezione è ripetuta con insignificanti varianti dallo Spencer, dal Beaunis e da quasi tutti i seguaci del positivismo.

La persuasione della libertà non si basa affatto sulla ignoranza de' motivi che ci spingono ad agire, nè è proporzionata a questa ignoranza, come si suppone nella obiezione. E' proprio tutto il contrario, che si deve ritenere.

Ci crediamo liberi, perchè sentiamo chiaramente, che se alcune azioni non dipendono da noi, altre invece ne dipendono. Ci crediamo liberi, perchè abbiamo coscienza, che in molti casi siamo noi, unicamente noi, che prepariamo e causiamo le nostre decisioni, e ne appoggiamo e sosteniamo l'esecuzione. Ci crediamo liberi, perchè alla consapevolezza dei motivi, che ci spingono all'azione, si aggiunge la consapevolezza dell'indipendenza, che conserviamo di fronte ad essi. E quanto più grande è tale nostra consapevolezza, tanto più forte e profonda diventa la convinzione della libertà.

(1) Naville, *Libre arbitre*, p. 250.
(2) *Ethica* prop. II, part. III.

Noi non ci crediamo sicuramente liberi quando cediamo a simpatie o antipatie irresistibili, di cui non sappiamo spiegarci il perchè; quando scattiamo acciecati dall'ira; quando ci risolviamo fulmineamente per un partito, senza piena deliberazione.

Allorchè invece conosciamo perfettamente le molte ragioni che militano pro e contro un partito; quando conosciamo le molte forze che premono da ogni parte su di noi; quando ponderiamo con calma tutte queste ragioni, e teniamo testa a tutte queste forze; quando con serena tranquillità sappiamo dominarci di fronte a tutti gl'incitamenti e a tutte le tentazioni; quando con un sì od un no energico ed autoritario mettiamo un termine ad ogni incertezza e scartiamo tutti i piani, per accettarne uno solo, — è proprio allora che ci sentiamo e affermiamo padroni delle nostre azioni; è proprio allora che più vivo ed intenso si afferma il senso della libertà.

In noi dunque — Spinoza avrebbe dovuto capirlo — non vi è soltanto la coscienza della spontaneità. la coscienza della libertà di esecuzione, come nell'ubriaco, nel delirante o nel fanciullo; vi è pure la coscienza della vera libertà. della libertà di elezione. Pochi casi eccezionali, pochi casi tratti da condizioni anormali non hanno valore contro una legge generale; e non si vede in qual modo il supposto errore di qualche pazzo o delirante, possa infirmare la convinzione di tutti gli uomini sani ed equilibrati. Del resto, nè i pazzi, nè gli ubriachi hanno acquistata la persuasione di essere liberi nello stato anormale, ma fuori di esso. E il loro errore consiste proprio nel credere di trovarsi in condizioni uguali a quelle in cui acquistarono fondatamente la certezza del libero arbitrio.

Anche ammettendo quindi, che quanti si trovano in condizioni psichiche anormali, si credano liberi e non lo siano, non è lecito conchiudere che lo stesso debba dirsi di quanti trovansi in condizioni normali e di equilibrio.

Ma è poi vero che tutti gli anormali abbiano la convinzione di esser liberi, e che non avvertano mai di trovarsi sotto il dominio di una forza irresistibile?

Lasciamo la parola ad un psichiatra. « Ho interrogato a centinaia gli alienati: tanto allorchè si trovavano in preda ad un eccesso maniaco, quanto nel momento della lucidità mentale, o quando erano guariti, circa il motivo che li spingeva a insultare, a sputare in faccia, a bestemmiare, a inveire, a percuotere, perfino a tentare di togliere la propria o l'altrui vita, e tutti unanimemente, e quasi colle stesse parole, mi hanno risposto, che essi deploravano quel che facevano, ma che si sentivano spinti a farlo contro la loro volontà; che erano obbligati ad agire da una forza irresistibile; che non potevano emendarsi; tanto è vero che molti, quando rinsaviscono, domandano scusa delle insolenze e degli oltraggi usati nello stato di aberrazione, allegando che era il male, che li obbligava ad agire in quel modo (1) ».

L'esempio del Bayle ed altri consimili portati dai deterministi, non fanno davvero a proposito.

La convinzione della libertà non si fonda unicamente sulla consapevolezza della varietà delle nostre azioni, ma ancora sulla conoscenza dei caratteri e delle modalità, che queste azioni presentano. Non ci crediamo liberi, perchè sentiamo di agire ora in un senso e ora in un altro; bensì perchè ci sentiamo positivamente au-

(1) L. Brayon, *Intorno alla follia morale.* Scienza Italiana, 1888, pag. 374.

tori delle nostre azioni e della loro varietà; perchè ci sentiamo positivamente indipendenti da cause determinanti estranee alla nostra volontà, indipendenti da tutti i motivi, i quali, pur influendo su di noi, non ci spingono necessariamente all'azione.

La banderuola al contrario, anche se avesse coscienza dei proprî movimenti, non potrebbe mai credersi libera. Essa in questo caso, non solo sentirebbe di volgersi ora a nord ed ora a sud, ora ad est ed ora ad ovest, ma sentirebbe pure di prendere queste direzioni necessariamente. Anche ignorando la natura della causa che la muove, avrebbe sempre la certezza che questa causa esiste, e che la muove irresistibilmente. La banderuola, pur ritenendosi esecutrice de' proprî movimenti, non potrebbe ritenersene esclusivamente autrice; pur sentendosene causa istrumentale, non potrebbe sentirsene causa principale.

L'esistenza de' motivi necessitanti ignoti, su cui tanto insistono i deterministi, viene affermata, ma non provata. Essa non contrasta solamente con la nostra esperienza interiore; contrasta pure con i sani principî della logica.

Tutto il problema della libertà si riduce a sapere, se esistono o non esistono sempre delle cause determinanti delle nostre operazioni volitive. Noi, basandoci sull'esperienza, affermiamo che tali cause determinanti qualche volta non esistono, perchè sentiamo positivamente di poter resistere a tutte le forze che ci spingono all'azione. I deterministi al contrario sostengono, che esse esistono sempre e in ogni caso. E perchè? Forse in base ai fatti? No, poichè questi smentiscono la loro affermazione. E allora perchè? Unicamente perchè.... ci devono essere; perchè altrimenti saremmo liberi! E sic-

come le pretese cause determinanti della volontà, nei casi nei quali ci sentiamo liberi, non sono conosciute, essi le dicono senz'altro reali, ma ignote. In fondo dunque per i nostri avversari, non siamo liberi, perchè esistono sempre delle cause determinanti dei nostri atti, ed esistono delle cause determinanti, perchè non siamo liberi!

Evidentemente, con un tal modo di ragionare i fatti interni attestati dalla coscienza non ricevono più una plausibile interpretazione, ma vengono brutalmente sacrificati ad invincibili ed ostinate prevenzioni aprioristiche. I fatti però non si sopprimono. Essi restano chiari, vivi, eloquenti. Essi ci dicono che siamo veramente liberi. E' facile gridare: illusione, illusione! Ma non basta. Bisogna spiegare perchè — se non siamo liberi — ci sentiamo tali. Bisogna spiegare come è nata una tale illusione; come è riuscita a conquistare tutta l'umanità; come resta invincibile anche sotto i ripetuti e furibondi assalti del determinismo; come ne siano vittime, senza avvedersene, perfino... i deterministi!

---

## CAPITOLO IX.

# Il libero arbitrio.

## (La prova etico giuridica e metafisica).

> Color che ragionando andaro al fondo,
> S'accorser d'esta innata libertade
> Però moralità lasciaro al mondo.
> DANTE, *Purgatorio*, XVIII.

### 1. L'argomento basato sull'ordine etico-giuridico.

L'argomento precedente, basato sulla testimonianza diretta della coscienza psicologica, viene rafforzato ed integrato da quello che poggia sulla coscienza morale, cioè sulla coscienza in quanto attesta i nostri alti sentimenti morali, quali sono il senso del dovere, il senso della responsabilità, il rimorso e la compiacenza, il merito e il demerito ecc.

Tutti questi elementi etici, che stanno in fondo all'anima dell'umanità, e che sono la garanzia di una condotta veramente degna dell'uomo, non possono concepirsi indipendentemente dal dominio sulle nostre azioni. L'ordine morale postula necessariamente la libertà; e chi non vuole (1) rinunziare al primo, non può rinun-

(1) Secondo Kant tutti i fenomeni dell'esperienza interna, non meno di quelli propri dell'esperienza esterna, sono soggetti al più rigido determinismo. L'ordine morale però implica la libertà, e di fronte all'alternativa del bene e del male siamo liberi.

ziare alla seconda. Morale e determinismo, a rigore di logica, sono inconciliabili (1). Con ragione quindi Dante:

> **Color che ragionando andaro al fondo,**
> **S'accorser d'esta innata libertate;**
> **Però moralità lasciaro al mondo (2).**

Cominciamo dall'esaminare la legge del dovere.

## 2. Il dovere.

Se non tutti gli uomini sono concordi nel determinare ciò che è bene e ciò che è male, tutti lo sono nell'ammettere l'esistenza di una legge, la quale ci comanda di fare ciò che ci si presenta come bene, e di non fare ciò che ci si presenta come male.

Per tutti, bene è equivalente di lecito, male d'illecito.

Il bene morale, a differenza del bello o di altri oggetti consimili, non ci si manifesta sotto la forma di un ideale destinato ad attrarci e a conquistarci colla sua nobiltà, in certe speciali circostanze, sotto certe speciali condizioni. Il bene morale ci si manifesta sotto la forma austera del dovere; sotto la forma di una legge assoluta e incondizionata, che ci lega, quali siano le nostre disposizioni e tendenze, in ogni circostanza, in ogni momento. Il dovere non ha consigli ed esortazioni; ha solo un imperativo categorico, che non ammette eccezioni, non accetta scuse, non tollera pretesti.

Ora se ci s'impone un obbligo, deve essere in poter nostro di adempierlo; chè sarebbe assurdo imporci di fare quello che non dipende da noi. Tu puoi — osservava

(1) Cf. S. Tom., Quaest. 6. *De Malo*.
(2) *Purg.*, XVIII, 67.

giustamente Kant — giacchè tu devi. *Du Kannst, denn du sollst*. E prima di Kant Aristotele scriveva nella Etica Nicomachea: (1) « Le cose che non dipendono da noi liberamente, nessuno ci esorta a farle, chè sarebbe inutile; come è inutile il persuadere alcuno a non sentire il calore, il dolore, la fame e simili: imperocchè, anche volendo, non potremmo non sentirle ». Perchè ci si obblighi dunque a far sempre il bene e ad evitare sempre il male, indipendentemente da tutte le circostanze e condizioni, nelle quali ci troviamo, è indispensabile che il fare il bene e il fuggire il male dipenda unicamente da noi e non dalle condizioni e circostanze in cui possiamo trovarci; è necessario, in altre parole, che noi siamo padroni dei nostri atti, liberi.

E per questo, quando, non ostante l'imperativo del dovere, facciamo il male, non solo abbiamo coscienza che non dovremmo farlo, ma abbiamo pure coscienza che potremmo non farlo.

## 3. Imputabilità e responsabilità.

Arriviamo alla medesima conclusione, esaminando la natura intima dell'imputabilità e responsabilità (2).

Allorchè deliberatamente e con piena avvertenza, osservando o trasgredendo la legge morale, facciamo un'azione buona o cattiva, sentiamo che questa azione ci appartiene, è nostra; sentiamo che a ragione ci viene imputata, e che dobbiamo risponderne. Ma evidente-

---

(1) Lib. III, cap. V.

(2) Ci s'imputa un'azione quando ci viene ascritta come sua causa propria. Supposta la imputabilità, diveniamo capaci di rispondere di fronte a qualcuno dell'azione imputata.

mente essa non potrebbe dirsi nostra, non potrebbe esserci imputata, se non dipendesse unicamente da noi. Evidentemente non potremmo esserne ritenuti responsabili, se non fosse in poter nostro farla o non farla: se non avesse quale sorgente il nostro libero arbitrio.

La responsabilità per quello che facciamo, come per quello che non facciamo, sia essa diretta o solo indiretta, si misura sulla libertà. Un soggetto privo di libertà, non è per nulla responsabile de' suoi atti; ed un soggetto che, sebbene dotato di libero arbitrio, viene impedito di esercitarlo, è ritenuto responsabile solo per il tempo e nella misura in cui viene a cessare l'impedimento L'ignoranza, il timore, l'ira e le altre passioni, come pure varî disordini organici diminuiscono o anche sopprimono la responsabilità, unicamente in quanto diminuiscono o sopprimono la libertà.

Noi prendiamo tutte le precauzioni necessarie per mettere gli animali o i pazzi nell'impossibilità di nuocerci, ma non ci sogniamo davvero di chiamarli responsabili delle azioni che possono danneggiarci. E colui che commette un delitto in un momento di aberrazione, sotto l'impulso di un accesso violento d'ira, non ha certo per noi lo stesso grado di responsabilità di chi lo compie dopo matura deliberazione, con piena padronanza di se stesso (1).

## 4. Merito e demerito.

Quanto già risulta dall'esame del dovere e della responsabilità trova una conferma nell'esame del merito e demerito, della compiacenza e del rimorso.

---

(1) *Sum. Th.*, I II, q. 77, a 6; Grasset, *Demi-fous et demi-responsables.* - Paris, 1907.

Allorquando si è lottato lungamente contro una grave tentazione, e la si è superata; allorquando ci si è volontariamente sacrificati per un nobile ideale, sentiamo di avere acquistato il diritto ad una qualche ricompensa. Non sappiamo se questa ricompensa ci sarà data, nè come, nè quando; ma la certezza di avervi diritto è fermissima. Se al contrario abbiamo ceduto alla tentazione, se, acciecati dall'egoismo, ci siamo rifiutati di sopportare i sacrifizi imposti dal dovere, sentiamo di aver demeritato, e di non poter giustamente sottrarci ad una punizione. Come nascono questi due sentimenti opposti? Nascono dalla convinzione che nostra è la vittoria, nostra è la sconfitta; che nostro è lo sforzo che ci ha dato la prima, nostra la viltà che ci ha procurato la seconda. Nascono dalla convinzione che, possedendo noi il dominio delle nostre azioni, è stato in poter nostro resistere o cedere alle attrattive del male. Dal momento che manca la libertà, viene a mancare la base di ogni merito e demerito. Anche quando il successo è frutto di un complesso fortunato di elementi a noi estranei e non dei nostri liberi sforzi e dei nostri liberi sacrifizi, possiamo ricevere lodi, onori, gloria, ecc.; ma sentiamo che non ci son dovuti, sentiamo che non li abbiamo meritati. E viceversa, anche indipendentemente dal nostro libero arbitrio, possiamo andare incontro all'insuccesso, conseguire risultati dolorosi ed essere per questo ricambiati col disprezzo, puniti col biasimo, col disonore, ecc.; ma sentiamo che non si ha il diritto di punirci, sentiamo che ogni biasimo, è una ingiustizia, e ci ribelliamo con tutta l'indignazione dell'animo.

### 5. Rimorso e compiacenza.

Prima ancora di ricevere una sanzione esterna, le nostre azioni morali ne hanno una interna. Quando ab-

biamo deliberatamente commesso una colpa, sentiamo che la nostra condotta è stata riprovevole; sentiamo che avremmo dovuto comportarci diversamente, e ci biasimiamo, ci condanniamo da noi stessi. Anche se la colpa è ignota agli altri, noi ne comprendiamo tutta la bruttezza, tutta la malizia, e ne proviamo rincrescimento e dolore. Che se la colpa è molto grave e la nostra sensibilità morale ancora integra, il rincrescimento diventa rimorso, il dolore si fa più acuto, più intenso, e diventa tormento, strazio, tortura. Quando invece deliberatamente facciamo del bene, proviamo il sentimento opposto della compiacenza e della soddisfazione; il sentimento della pace interiore della coscienza, che si sa al sicuro, sotto l'usbergo del sentirsi pura.

Questi due sentimenti evidentemente suppongono il libero arbitrio. Noi ci affliggiamo per l'azione cattiva e ce la rimproveriamo, perchè sentiamo che essa è davvero nostra, e che avremmo dovuto e potuto non farla. Ma quando un evento, per quanto triste in se stesso e terribile nelle sue conseguenze, non dipende da noi, non può dar luogo al pentimento e al rimorso. Come ci si può rimproverare per quello che non è in poter nostro? Come ci si può pentire di aver fatto quello che non abbiamo fatto? Ciò che proviene dalla natura o da cause che sfuggono al nostro controllo e al nostro dominio, può affliggere o allietare; ma non può dare origine, nè al sentimento del rimorso, nè a quello della compiacenza e soddisfazione interiore. Come non possiamo rimproverarci per una violenta scossa di terremoto, o per un acuto dolor di denti, così non possiamo lodarci e compiacerci per una splendida giornata serena, o per un'ottima digestione.

« Sono gli atti più in apparenza seguìti a motivi ine-

luttabili, e nei quali la nostra scelta non conobbe titubanze, che lasciano dietro di sè un'ombra, che si approfonda più o meno in noi sino al dolore implacabile del rimorso. Quale reazione molecolare spinge Lady Macbeth ad esclamare: « *I più eletti profumi dell'Arabia, non varranno a rendere tersa questa piccola mano?* (1) ».

## 6. Gli elementi della vita sociale.

Se il libero arbitrio sta alla base della nostra vita morale individuale, non è meno indispensabile alla nostra vita sociale, nè meno necessario a comprendere e giustificare i rapporti scambievoli che passano tra gli uomini associati nelle lotte contro il male, associati negli sforzi per il bene.

Le promesse come i contratti, l'educazione morale come la giustizia penale, non si comprendono senza supporre la volontà padrona delle proprie azioni.

A che servirebbe il complesso sistema di preghiere minaccie ed esortazioni, su cui poggia tutta l'educazione morale, se non fossimo liberi? Sarebbe inutile insistere sulla bellezza ed utilità della virtù, o sulla bruttezza e sui pericoli del vizio, se l'abbracciare la virtù, piuttosto che il vizio, non dipendesse da noi. Sarebbe ridicolo fare delle preghiere o delle minaccie a coloro che non hanno il potere di piegarvisi, o di resistervi a piacimento. Una volta escluso il libero arbitrio, non rimarrebbe altra educazione che quella dell'allevamento razionale, il quale naturalmente non potrebbe darci che . . . splendidi animali.

Come potremmo pure, se non fossimo liberi, legarci

---

(1) A. Anile, *La salute del pensiero*, p. 73.

con promesse o contratti? Perchè possiamo impegnarci a fare qualche cosa, in un determinato luogo e in un determinato tempo, evidentemente si richiede che sia in poter nostro mantenere l'impegno preso. Per questo se è lecito promettere ad un amico di aiutarlo col nostro consiglio o col nostro denaro, non è lecito promettergli di aiutarlo coi consigli o col denaro altrui. Se è serio impegnarsi a fare una visita, non è serio impegnarsi a fare la pioggia o il bel tempo.

## 7. I deterministi davanti all'argomento etico sociale.

Una volta negata la libertà, resta pure inesplicabile l'attuale giustizia penale. Per punire un individuo non basta l'aver accertato che esso ha commesso un atto criminoso (imputabilità materiale); bisogna ancora accertare che lo ha compiuto deliberatamente, liberamente. E ciò si comprende benissimo. Sarebbe infatti assurdo chiedergli ragione di un atto, che non è dipeso da lui. Sarebbe ingiusto punirlo per un atto, che è la risultanza di cause estranee alla sua volontà. Come abbiamo già dimostrato, senza libertà non esiste vera responsabilità (1).

L'ordine sociale, non meno di quello morale, postula quindi necessariamente il libero arbitrio, ed una vita razionale integrale, una vita veramente umana, non è concepibile senza il dominio della volontà sulle proprie azioni. Chi si rifiuta di riconoscere questo domi-

---

(1) Con ragione quindi, si legge nel Codice penale italiano art. 46: « Non è punibile colui che nel momento in cui ha commesso il fatto era in tale stato d'infermità di mente da togliergli la coscienza o la libertà de' propri atti ».

nio, deve rinunziare a dare un senso intelligibile al dovere come alla responsabilità, al rimorso come alla soddisfazione morale, al merito come al demerito, alle promesse come ai contratti, alle preghiere come alle minaccie, ai premi come alle pene della giustizia umana.

I deterministi coerenti devono rassegnarsi a veder tagliate le innervature che reggono l'edificio etico-giuridico; rassegnarsi a veder soppresse tutte le garanzie di una vita nobile, pura, tranquilla, dignitosa, feconda.

L'alternativa non soddisfa i deterministi. Essi sentono tutto il valore degli elementi morali e sociali, e non intendono di rinunziarvi. A questo scopo sostengono che il libero arbitrio non è indissolubilmente legato a tali elementi. Se ci sembra il contrario, è solo in forza di un preconcetto, in forza di un'inveterata abitudine mentale, che non ci permette di liberarci completamente dal modo comune di pensare. L'osservazione schietta della realtà dimostra, secondo il Ferri, che tutto quello che vi è di reale e di vitale nelle entità della vita morale sussiste anche quando si neghi il libero arbitrio (1).

Ma tenendo conto delle buone intenzioni dei deterministi, crediamo che ogni loro sforzo per salvare gli elementi etico-sociali sia vano, e che i tentativi di ricostruire la morale su basi diverse da quelle tradizionali, siano più ingegnosi che fortunati. Se vi si conservano le parole, se ne altera il significato; se si salvano le apparenze, si distrugge la realtà! La libertà nella morale non ha... succedanei, e non può essere sostituita da nessun altro elemento equivalente.

Ma esaminiamo questi tentativi.

---

(1) l. c., p. 273.

### 8. La concezione deterministica del dovere.

Si crede che il dovere implichi il libero arbitrio, perchè — dice E. Ferri — si crede che la legge morale sia imposta dal di fuori, da una potenza superiore, e che sia qualche cosa di assoluto e d'immutabile. Questa concezione tradizionale deve essere abbandonata. La legge morale è un prodotto umano, come l'arte, come la scienza, come il linguaggio, e quindi continuamente variabile, a seconda delle diverse condizioni sociali (1).

Il dovere, se ben si comprenda, è, alla pari della scienza e dell'arte, un'ideale: l'ideale dell'utile sociale. « E' morale ciò che è utile alla società; immorale ciò che è dannoso. Per questo quando in un'isola aumenta la popolazione e il pericolo della carestia incombe, è morale uccidere i figli che nascono in troppo grande numero; è morale uccidere i vecchi. Viceversa è immorale avere un sentimento della maternità così radicato, che non consenta l'uccisione del terzo e del quarto figlio nato. Per questo stesso nelle popolazioni dei continenti ove il pericolo della carestia non incombe, uccidere i vecchi ed i bambini è immorale, antiumano, delittuoso (2) ».

Nè perchè manchiamo di libero arbitrio c'è da temere la rovina morale. Per il determinismo il compimento del dovere diventa un atto automatico; un bisogno del nostro organismo fisio-psichico. Di fronte al dovere l'uomo morale perfetto non esita, qualunque siano le conseguenze che la sua fantasia bene o male prevede (3).

---

(1) l. c. p. 234.
(2) l. c. p. 237.
(3) l. c. p. 238.

Per spingere l'uomo sulla via del dovere, per fargliene sentire il bisogno, basta proporglielo coll'aiuto di moventi proporzionati. Occorre assicurare propizie condizioni di ambiente e agire sul temperamento. Occorre circondare l'uomo con una rete di motivi fisici fisiologici, e sopratutto psichici, perocchè esso non è soltanto un meccanismo materiale, ma anche un meccanismo fisiologico, e sopratutto un meccanismo psichico, che ha delle manifestazioni fondamentalmente uguali a quelle degli altri animali, ma più alte e complicate. Si fa con la volontà quello stesso che si fa con una bilancia: quando si vuole che uno de' piatti scenda, vi si mette sopra un peso (1). Il libero arbitrio non è dunque indispensabile all'adempimento del dovere, e si può credere a questo nobile ideale anche restando deterministi.

E' questa una spiegazione della forza morale, che ci lega al bene? No; è un semplice tentativo di spiegazione niente affatto riuscito.

Quello che ci si presenta qui come dovere, è davvero tale? No; è un succedaneo di qualità inferiore, il quale gli rassomiglia solo esternamente.

Trascuriamo quanto il Ferri dice sulla origine umana della legge morale e sulla sua relatività. Egli confonde evidentemente la legge divina positiva con quella naturale, che conosciamo a mezzo della coscienza; confonde la legge morale con le sue derivazioni; le sue derivazioni immediate e prossime con quelle mediate e remote. — Le questioni dell'origine e della immutabilità della legge morale, importantissime in se stesse, non

(1) l. c. p. 261 e seg.

hanno, credo, che un'importanza secondaria per rapporto al problema del libero arbitrio, di cui ci occupiamo attualmente.

Che la legge venga dal di dentro o che venga dal di fuori, che abbia un valore assoluto o un valore relativo, che sia immutabile o mutabile, che si misuri dall'utile individuale o da quello sociale, ai fini del problema in parola poco importa. Quello che è essenziale, e che non può esser negato neppure dagli avversari, è il fatto dell'esistenza e realtà di una legge, che ci comanda di fare il bene e di non fare il male (1). Posta questa legge e posto il suo comando, diciamo ai deterministi. E' in poter nostro fare il bene ed evitare il male? E allora siamo liberi. Non è in poter nostro eseguire questo comando della legge? E allora la legge morale e il suo comando non hanno più senso. Di qui non si esce: o si accetta la libertà del volere, o ci si rassegna a rinunziare alla legge morale.

Ma si dice: il dovere non è propriamente un comando. E' un ideale che deve, come gli altri ideali, conquistarci per le vie della sensibilità e della intellettualità. Perchè poi possa conquistarci, basta che ci venga presentato coll'appoggio di una rete di motivi proporzionati. La volontà ,una volta messa sulla via di questi motivi, finisce per aderire necessariamente al bene morale.

---

(1) Il Ferri, forse per una delle sue non infrequenti... distrazioni, fa questa... imprudente confessione: « La legge morale è relativa, ma relativa in modo che pur conserva il valore d'imperativo categorico ». l. c., p. 236.

Ora secondo noi questo concetto del dovere non corrisponde alla realtà. Lo si è già detto; il dovere non ci si presenta come un semplice ideale capace di guadagnare, poste certe condizioni, la nostra adesione. Esso ci si presenta come un imperativo assoluto, categorico, che ci obbliga incondizionatamente, in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni circostanza.

Indubbiamente per adempiere la legge del dovere abbiamo bisogno dell'appoggio di motivi proporzionati. La funzione dei motivi però non è quella di determinarci al bene morale, ma solo quella di guidarci ad esso e di favorirne l'adempimento; chè purtroppo, non ostante tutti i motivi, sentiamo di poter resistere alle sue attrattive e cedere alle lusinghe del male.

Ma supponiamo che i motivi abbiano tanta efficacia da determinarci, e che basti mettere la nostra volontà sotto l'influenza dei motivi del bene o del male, perchè essa si determini necessariamente, o, come dice il Ferri, automaticamente, al bene o al male. In questo caso l'imperativo morale verrebbe spostato dal bene ai suoi motivi, e suonerebbe così: « Poni la tua volontà sotto l'influenza dei motivi, che la determinano al bene; sottraila all'influenza dei motivi, che la determinano al male ». Ora una simile formulazione della legge morale lascia intatta la questione, che i deterministi credevano aver risolta in senso favorevole ai loro principî. Noi possiamo sempre argomentare: O è in poter nostro mettere la volontà sotto l'influenza dei motivi determinanti del bene, e allora siamo almeno parzialmente liberi. Oppure non è in poter nostro, e la volontà, indipendentemente da se stessa, si trova sotto l'influenza delle forze che la conducono irresistibilmente al bene o al male, e allora la legge del dovere non ha

più senso; allora, senza contradizione, non ci si può imporre di lavorare con tutte le nostre forze per il bene e di lottare per la nostra perfezione e grandezza morale.

### 9. La concezione deterministica del merito.

Non è più fortunato il tentativo di voler fare a meno del libero arbitrio, per salvare la distinzione tra merito e demerito.

Una simile distinzione, dice E. Ferri, si basa, non già sul libero arbitrio, ma sul calcolo dell'utile e del danno, del piacere e del dolore. Per questo motivo l'applichiamo anche nel giudicare delle cose inanimate e degli animali. Noi riteniamo, ad esempio, che una penna è buona, e la conserviamo gelosamente; riteniamo invece che un'altra è cattiva, e la gettiamo via, E nel nostro contatto con gli animali, sia da lavoro, sia da piacere, apprezziamo gli uni e disprezziamo gli altri; dispensiamo favori e carezze ai primi, maltrattamenti ai secondi. Nello stesso mondo umano noi disprezziamo il povero cretino e idolatriamo Mozart, che a soli quattro anni suona meravigliosamente il pianoforte. Eppure non è per colpa del suo libero arbitrio, se il cretino è nato cretino; non è per merito del suo libero arbitrio, se Mozart è nato un genio.

Ma chi si è mai sognato di parlare seriamente di merito e di demerito, di vizio e di virtù per un oggetto inanimato, per un animale, per una dote o per un difetto fisico di natura? E' soltanto per le azioni dipendenti dal nostro libero arbitrio, che ci serviamo di simili espressioni. Che se ce ne serviamo qualche volta anche per altri ordini di azioni, è unicamente in senso improprio e figarato, per colpa di quella invincibile po-

verità del linguaggio, la quale ci obbliga a designare colla stessa parola cose legate tra loro da una semplice analogia.

Evidentemente il professore determinista confonde due cose profondamente distinte: il bene morale, che esiste solo dentro la sfera della libertà, e il bene fisico, che ne è fuori.

Per comprendere il diverso valore di questi due ordini di beni, basta osservare la diversità dei sentimenti che essi ispirano. L'attaccamento che proviamo per un cavallo o per un cane, i quali nella loro condotta verso di noi ubbidiscono alla legge della necessità, è ben diverso da quello che abbiamo per un amico, il quale, pur potendo abbandonarci, ci resta fedele anche nei giorni della sventura. Il senso di meraviglia e di stupore che proviamo di fronte al genio ornato di eccezionali doti naturali, è identico a quello che proviamo in faccia ad un bel panorama, in faccia ad un bel tramonto, in faccia ad un bel capolavoro artistico; ma non ha invece nulla che rassomigli alla venerazione, alla stima e al rispettoso entusiasmo, che nascono in noi dinanzi ad una madre affettuosa, che sa il sacrificio continuo di ogni giorno, di ogni ora, di ogni momento; dinanzi ad un martire del dovere, che a questo immola serenamente ricchezze, piaceri, salute, la vita stessa. Perchè questa diversità? Perchè nella virtù noi vediamo un elemento nuovo, un elemento superiore, che manca ai beni fisici. Vi vediamo il frutto maturato nella lotta, il capolavoro dello spirito, il risultato del libero sforzo della volontà. Sì, è lo sforzo libero della volontà, che innalza le azioni umane ad un ordine superiore di perfezione, e comunica ad esse un pregio ed un profumo che invano cercheremmo in tutte le altre co-

se — non escluse le più nobili e preziose — che appartengono al regno della necessità.

Il buon uso che la volontà fa delle più modeste doti ai fini del bene, crea bellezze più attraenti di quelle che ammiriamo negli spettacoli della natura, e sprigiona una luce, la quale fa impallidire quella del genio. Pare lo abbia compreso pure il Ferri, il quale deplora l'esagerato apprezzamento dell'ingegno e il poco conto in cui è tenuto il modesto compimento quotidiano del dovere, ed osserva giustamente, che mentre si ammirano come eroi solo quelli che vengono sul palcoscenico della vita sociale, dimentichiamo l'infinita falange di eroi e martiri veri, ignorati, anonimi, che ogni giorno ed ogni ora, malgrado le sofferenze materiali e morali più acerbe, rimangono sulla linea diritta dell'onestà e della virtù. Eppure questi ultimi sono i veri fattori dell'elevatezza di un popolo e dell'intera umanità, e costituiscono il plasma organico della vera nobiltà umana (1).

Nel buon uso della volontà libera sta adunque la radice del merito. Soltanto i suoi generosi sforzi imprimono alle nostre azioni questo speciale carattere di grandezza e di nobiltà, che le distingue da tutte le altre perfezioni tanto sensibili che spirituali (2).

---

(1) l. c. 283.

(2) Alcuni deterministi pensano, che l'uomo sia portato ad apprezzare le azioni dette meritorie, unicamente perchè manifestano la perfezione del suo carattere. Questa spiegazione del merito però sembra in contrasto con i fatti. Quando, ad esempio, l'iracondo, l'ubriacone e il libertino fanno degli sforzi per liberarsi dei loro cattivi abiti, sentono che questi sforzi sono tanto più meritori quanto più radicati sono gli abiti, quanto peggiori sono le disposizioni del loro carattere.

## 10. Un'obiezione.

Oppone il già citato autore: Il buon uso della volontà, non meno dell'ingegno, non meno della bellezza o della forza fisica, è la risultante di leggi necessarie della natura. Ognuno nella sua condotta ubbidisce ad attitudini e tendenze congenite, che vengono favorite od ostacolate, più o meno, dall'ambiente. Tanto dipende dalla nascita e dalle condizioni del sistema nervoso avere un grande ingegno, quanto avere una grande forza di volontà. Se non è merito nostro essere intelligenti, non lo è neppure essere diligenti, tenaci, coraggiosi (1).

Anche qui l'avversario non vede che un aspetto della realtà: quello che serve meglio agl'interessi della sua tesi determinista.

Noi abbiamo, è vero, delle naturali inclinazioni al bene e al male, al vizio e alla virtù, che sono conseguenze di congenite disposizioni fisico-psichiche. Ma come prova evidentemente l'esperienza di tutta la nostra vita morale, non siamo affatto schiavi di tali inclinazioni — parlo naturalmente degli uomini normali — ed è in poter nostro favorirle od ostacolarle, rafforzarle o indebolirle. Dipende da noi soffocare lentamente, tanto le migliori disposizioni, quanto le peggiori tendenze. La natura ci ha dato, per rapporto alla volontà, come per rapporto alla intelligenza e alle energie materiali, un certo numero di talenti. E' in poter nostro farli fruttare e moltiplicare, o nasconderli nel fango della terra. Tutti alla nascita abbiamo ricevuto

---

(1) l. c. p. 278.

una eredità più o meno grande di beni, indipendentemente dal nostro libero arbitrio, indipendentemente dai nostri meriti. Ma dipende dal nostro libero arbitrio accrescere questa eredità nello sforzo operoso e fecondo della virtù, o dissiparla nei vani e sterili conati del vizio.

« In forza delle loro disposizioni corporee, osserva S. Tommaso col solito suo equilibrio, alcuni uomini sono più o meno inclinati a certe virtù; e così uno ha attitudine naturale alla scienza e un altro alla fortezza o temperanza... Se però è proprio della natura disporre alle virtù ed iniziarle, spetta soltanto alla libera volontà condurle a compimento » (1). « La natura dà i semi del bene; tocca alla libertà fecondarli ». (2)

Degli individui della stessa razza, della stessa famiglia e dello stesso temperamento, alcuni raggiungono le più alte cime della virtù, altri invece scendono nelle più oscure profondità del vizio. E perfino il medesimo individuo, senza che cambi l'ambiente, senza che mutino sostanzialmente le sue condizioni fisio-psichiche, un giorno trionfa della tentazione, e un altro soccombe. Non è dunque negli elementi sottoposti alla legge della necessità, che troveremo la ragione vera del nostro valore morale. Questa bisogna cercarla più in alto, nel mondo sovrano della libertà.

## 11. L'interpretazione dell'educazione e delle promesse.

Non mi sembrano molto serie le interpretazioni deterministiche degli altri elementi etico-sociali; e non è

(1) I II, q. 63, 1.
(2) q. 63, 2, ad 3um.

il caso di esaminarle separatamente. Vi si ripetono gli equivoci già accennati sopra. E. Ferri, ad esempio, crede che tanto l'educazione quanto i vincoli giuridici delle promesse, contratti, ecc., non che implicare l'affermazione del libero arbitrio, suppongano invece la sua negazione.

L'educazione, egli dice, è di tre sorta: fisica organica, intellettuale, morale. Ora il libero arbitrio non ha nessuna influenza nel campo dell'educazione fisica ed intellettuale, come tutti concedono. Quando ben si consideri però non ne ha neppure in quello dell'educazione morale. L'influenza dell'educazione per rapporto ai costumi è minima. Essa può fare ben poco di fronte all'ambiente e all'eredità, che sono le due forze preponderanti; forze silenziose ed inosservate, ma tiranniche ed assolute. Quel poco poi che essa può fare, lo fa in quanto è un determinismo. Libero arbitrio ed educazione sono due termini contradittorî: libero arbitrio significa *io faccio quello che voglio;* educazione significa *io faccio quello che devo;* ed il dovere è una determinante. (1)

La stessa opposizione si riscontra tra libero arbitrio e promesse e contratti. Non dipende da noi mantenere o non mantenere le promesse fatte; tutto dipende dalle circostanze in cui ci troveremo al momento opportuno. E poichè l'uomo sente questa sua impotenza, si vincola in modo da esser costretto a mantenere l'impegno preso. Perchè V. Alfieri si faceva legare alla poltrona, a fine d'imparare il greco a trentatrè anni? Perchè ci leghiamo con le molteplici clausole dei contratti? Per mettere la volontà in condizioni tali da dover a-

(1) l. c., p. 284 e seq.

dempiere quello, che altrimenti non adempirebbe, o adempirebbe difficilmente (1).

Omettendo le affermazioni errate secondarie — come quella che il libero arbitrio non abbia alcuna influenza nell'educazione fisica e intellettuale (2), o quella che l'influenza dell'azione educatrice sia minima — e restando sul punto principale, che riguarda i nessi tra libero arbitrio e formazione morale, è evidente l'equivoco dell'avversario. Egli confonde il determinismo morale — che noi non escludiamo — con quello fisico. La nostra libertà fisica, o psicologica che dir si voglia, sussiste, malgrado tutti i vincoli impostile dal dovere. Certamente noi non abbiamo il diritto di volere quello che più ci aggrada; ma, non ostante tutti i *veto* della legge morale, fisicamente possiamo di fatto volere anche ciò che è illecito, ciò che è male.

E appunto perchè l'idea del dovere inculcata nell'educazione morale guida e non necessita, sentiamo il bisogno di preparare la volontà alla lotta e di abituarla allo sforzo e al sacrifizio, affinchè con un tale allenamento possa trovare più facilmente, nei momenti decisivi, le vie della vittoria.

Affermare che l'educazione morale esclude il libero arbitrio, sol perchè insiste sui vincoli del dovere, è dunque cadere veramente in un grossolano ed imperdonabile equivoco.

Parimente non dipende sempre da noi mantenere una promessa, perchè possono sorgere difficoltà, che

(1) l. c., p. 302.

(2) Una volontà energica, non solo è in grado di sfruttare e disciplinare le energie dell'intelligenza, ma perfino di reagire contro i più profondi turbamenti organici.

non è in poter nostro superare. E perciò in ogni promessa, come in ogni contratto, si suppone sempre la clausola « per quanto dipende da me », o « salvo il caso di forza maggiore ». Ma spesso, il più delle volte anzi, il mantenere un impegno dipende veramente da noi; e appunto perchè dipende da noi, lo prendiamo. Se non dipendesse mai da noi, bensì solo da cause estranee alla nostra volontà, sarebbe ridicolo ed assurdo il prenderlo.

Evidentemente non ha senso obbligarsi a fare quello che non è mai in poter nostro; obbligarsi, per esempio, a far la pioggia o il sereno, la tempesta o la calma. Il formalismo e il formulismo giuridico provano che la volontà ha bisogno di essere aiutata, e non già che deve esser determinata a mantenere quanto ha promesso. Appunto perchè siamo liberi, e potremmo mancare alla parola data, circondiamo i nostri impegni di garanzie, che ne favoriscano l'adempimento. Appunto perchè siamo liberi, malgrado tutte le garanzie, possiamo non tener conto delle promesse, stracciare i contratti. Di fronte all'arbitrio del volere, non vi è corda alfierana che resista; non vi è garanzia che valga.

## 12. La concezione deterministica della responsabilità penale.

Data l'importanza che la cosa ha assunto ai nostri giorni, credo opportuno chiudere queste mie osservazioni sull'argomento etico-sociale, esaminando il tentativo fatto dai deterministi, per dare una base alla imputabilità e responsabilità penale, indipendentemente dal libero arbitrio. Seguirò anche qui di preferenza E.

Ferri, che è uno dei più autorevoli rappresentanti della nuova scuola positiva di diritto penale. (1)

Secondo la dottrina tradizionale, che praticamente è accettata dalla prassi giuridica universale, perchè un'azione criminosa possa venire legalmente imputata ad un individuo e autorizzarne la punizione, si richiede la doppia responsabilità, materiale e morale. Non basta cioè accertare che l'individuo sia autore del fatto incriminato; si richiede inoltre che esso, nel momento in cui lo ha compiuto ,sia stato libero.

I negatori del libero arbitrio naturalmente ritengono inutile la seconda condizione. Per l'imputabilità legale, secondo essi, basta l'imputabilità materiale. Quando si è accertato che il giudicabile è autore materiale del fatto criminoso, questi deve risponderne, quale si fosse lo stato in cui lo ha compiuto. L'uomo non è responsabile delle sue azioni perchè libero, ma perchè membro della società alla quale, in cambio della protezione, che ne riceve, deve rispetto ed ossequio.

La pena non è che una forma di reazione, che l'ambiente sociale oppone, per necessità di difesa, all'azione antisociale dei delinquenti, e non è affatto subordinata alla dimostrazione del libero arbitrio. « Chi ruba, chi stupra, chi uccide è sempre ed in ogni caso un inadatto alla vita sociale, urta sempre contro i diritti dei consociati, aggredisce o mette in pericolo le condizioni dell'esistenza collettiva, e deve sempre ed in ogni caso incontrare la sanzione coercitiva da parte della società. Che sia pazzo o che sia sano di mente, che avesse o non avesse la percezione della gravità dell'atto che

---

(1) Per maggiore esattezza e ampiezza di trattazione vedasi la sua *Sociologia Criminale*.

compiva, questo importerà solo quando si dovrà vedere quale forma particolare di sanzione coercitiva penale gli si debba applicare. Sarà un inadatto transitoriamente alla vita sociale, e lo si segregherà in uno stabilimento, in una colonia agricola, finchè lo si sia reso nuovamente conforme alle esigenze della vita collettiva civile. Sarà inadatto permanentemente, e lo si segregherà per sempre dal consorzio civile. Comunque sia, dal momento che egli ha aggredito, violato, o minacciato le condizioni dell'esistenza sociale, la sanzione coercitiva non potrà mancare contro di lui » (1).

Una tale concezione della impunità e responsabilità penale è il corollario della concezione deterministica della condotta morale.

Per i deterministi, che si occupano di antropologia criminale, la sanità morale coincide con quella psico fisica, e ogni anormalità etica è la conseguenza di una anomalia patologica.

Tutti coloro che violano le leggi messe a custodia dell'ordine individuale e sociale, sono dei poveri malati. La loro volontà opera il male necessariamente, determinatavi da speciali condizioni morbose. Mentre allo stato normale essi hanno il potere di opporsi alle cattive tendenze, allo stato anormale un tale potere inibitore vien loro a mancare, e sono fatalmente trascinati al disordine.

Sono note le più comuni dottrine moderne intorno alla delinquenza, sorte dopo il vigoroso impulso dato da C. Lombroso e dai suoi scolari alle ricerche di antropologia criminale.

Per alcuni la delinquenza ha la sua radice in difet-

(1) l. c., p. 334.

tose condizioni organiche (Lombroso, Garofalo, Marro, ecc). E tutti conoscono gli sforzi della scuola lombrosiana, per stabilire i caratteri morfologici del « tipo criminale » e per mettere in rilievo le stigmate degenerative del cosidetto « delinquente nato ».

Altri invece credono si debba identificare la delinquenza con la pazzia morale, che è una forma di alienazione mentale caratterizzata da un'atrofia del senso etico (Dagonet, Savage, Tanzi, Morselli, ecc.).

Finalmente molti nel delinquente vedono sopratutto una vittima dell'ambiente sociale (Lacassagne, Manouvrier, Tarde, ecc.).

Ma che il delitto sia dovuto unicamente a deficienze organiche, a deficienze psichiche, o a sfortunate condizioni di ambiente, oppure a tutti e tre questi fattori insieme, esso, per i deterministi studiosi dell'antropologia criminale è sempre prodotto necessariamente e irresistibilmente. In questa supposizione evidentemente la radice della responsabilità penale non deve più cercarsi nei rapporti che essa ha con la vita sociale, a cui si oppone. E il colpevole non deve più esser considerato come un perverso che volontariamente ha voluto il male, ma come un infelice, il quale, o stabilmente, o solo temporaneamente, è inadatto alla vita sociale.

### 13. Critica.

L'interpretazione che i deterministi danno della responsabilità penale, sebbene venga presentata addirittura come una delle più grandi conquiste moderne, è tutt'altro che seria e fondata. (1) Deve essa allargarsi

(1) Cf. A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, De Sarlo e Calò, *La patologia mentale in rapporto all'etica e al diritto;* Boule, *Responsabilitè normale et pathologique.*

in modo da ritenere che l'uomo in tutta la sua condotta morale è responsabile unicamente di fronte alla società, e che il premio e la pena sono costituiti unicamente da una reazione dell'ambiente sociale all'azione benefica o malefica dell'individuo? In questo caso una grandissima parte della vita morale — quella che non ha carattere di utilità e di danno sociale — verrebbe completamente svalutata. Sentimenti ed atti, che tutti detestano, resterebbero impuniti; sentimenti ed atti, che ci entusiasmano e ci commuovono, ignorerebbero il premio e la ricompensa. Tutto ciò che si compie nel segreto della coscienza, anzi tutto ciò che si compie lontano dagli sguardi della società, rimarrebbe in tal guisa senza alcun valore morale.

Ma anche per rapporto alle azioni, che hanno un carattere sociale, l'utile e il danno recato alla società non può essere unico criterio di valutazione. Se così fosse, il successo deciderebbe di tutto, e i fortunati risultati soltanto avrebbero un peso sulla bilancia della giustizia. Un atto insignificante, che per caso produce buoni risultati sociali, verrebbe ad avere un valore maggiore dello sforzo tenace, intelligente e costante, che la disdetta fa naufragare sullo scoglio dell'insuccesso. E l'individuo, che per sola inconsideratezza reca un danno alla società, verrebbe ad essere più colpevole del perverso, al quale le circostanze sfavorevoli hanno impedito di fare tutto il male lungamente meditato e preparato. In tal caso non vi sarebbero più sanzioni adeguate e sufficienti, nè per l'eroismo sfortunato, nè per la malvagità impotente. Per valutare esattamente le azioni umane, non basta dunque tener conto della utilità o del danno che arrecano alla società, bisogna inoltre esaminare le condizioni nelle quali si trova colui che

le ha compiute; prima fra tutte quella della libertà di arbitrio.

La libertà è assolutamente indispensabile alla responsabilità, e il grado di questa deve misurarsi necessariamente sul grado di quella. (1) Noi sentiamo benissimo che non tutte le azioni ci possono venire imputate, ma solo quelle che sono formalmente nostre e che dipende da noi il fare o non fare. Un'azione che si compia per una forza superiore ed estranea alla nostra volontà; non è formalmente nostra, e non può venirci imputata, nè a merito, nè a demerito. Non potremmo mai rassegnarci ad esser puniti per un danno, che non fu in poter nostro impedire. La nostra coscienza si ribella a mettere allo stesso livello il pazzo, che in un momento di allucinazione colpisce una persona cara, e il malvagio, il quale, per sfogare l'odio e l'invidia, medita per mesi e per anni sul modo di sbarazzarsi del rivale, e quando crede giunto il momento propizio per disfarsene impunemente, lo colpisce e l'uccide. Nel primo caso ci troviamo di fronte ad un povero infelice, ad uno sventurato, che c'ispira compassione non meno della sua vittima. Nel secondo caso invece ci troviamo innanzi ad un vero delinquente, che ci desta orrore e ribrezzo.

Tanto il pazzo quanto il criminale sono « inadatti alla vita sociale », sono « malati ». Ma il primo non è responsabile del suo *inadattamento* e della sua malattia; mentre il secondo è un inadatto che poteva adattarsi, un malato che poteva guarire. Il pazzo deve es-

(1) Il Ferri domanda ironicamente ai fautori della libertà, come fanno a misurare il *grado di libertà*. Noi giriamo a lui la sua domanda, chiedendogli come fa a misurare *il grado d'inadattamento* alla vita sociale, che egli vede in ogni criminale.

ser messo nell'impossibilità di nuocere; il delinquente deve esser punito ed obbligato ad espiare quella colpa che poteva evitare e non ha voluto evitare.

Certamente oggi, dopo i grandi progressi della psichiatria, non si può più ritenere come una volta, che ogni azione cattiva sia dovuta alla libertà consapevolmente diretta al male. Tutti ammettono, che una grande parte delle azioni criminose sono la conseguenza fatale di anormali condizioni intrinseche ed estrinseche. Spesso — più spesso di quanto non si creda comunemente — vengono a mancare gli elementi indispensabili all'esercizio del libero arbitrio, e le redini con cui gli uomini dovrebbero regolare e guidare le passioni, sono loro violentemente strappate di mano (1). Ma se gli uomini spesso, per ragioni stabili o transitorie, non si trovano in grado di resistere ai cattivi impulsi, e vengono, loro malgrado, trascinati al male, spesso ancora, pur potendo resistere alla tentazione, non vi resistono, e preferiscono sacrificare il dovere al piacere, il bene al male. Chi studia la propria condotta morale e quella de' suoi simili, senza partito preso, non potrà mai mettere in dubbio questa profonda e irriducibile differenza degli atti umani

I tentativi (2) di fare della delinquenza un equivalente della degenerazione, dell'epilessia, o della cosidetta pazzia morale, urtano nell'evidenza contraria dei fatti.

Vi sono moltissimi delinquenti i quali non possono dirsi, nè degenerati, nè epilettici; e viceversa non mancano degenerati ed epilettici, che osservano fedelmente, come i sani ed i normali, le leggi morali. La pretesa

(1) *Sum. Th.*, I II, q. 77, a 7.

(2) C. Lombroso, *L'uomo delinquente; L'uomo di genio*, ecc.

pazzia morale poi, dato che esista — per molti una simile espressione sarebbe una mera tautologia (1) — differisce profondamente dalla vera delinquenza.

Il delinquente, che nella società trova la ragione della propria corruzione, nella società esplica la propria azione delittuosa e cerca complici e cooperatori. Il pazzo invece non conosce complici. La sua coscienza è un mondo a parte, un mondo chiuso, dentro il quale nasce e muore il suo delirio.

Il delinquente agisce sempre secondo un fine, spinto da un movente psicologico, sia questo odio, vendetta, invidia. Il pazzo morale, al contrario fa il male per il solo piacere di farlo, o perchè non capisce la portata dei suoi atti. Per quanto sembrino mostruosi e contro natura gli atti di un malfattore comune, si scopre sempre che egli non ha che dei vizi, dai quali ricava piacere, e commette solo le violenze, dalle quali pensa trarre profitto.

Il pazzo cede ad un male, che si rivela di un tratto e sgorga da una forza, che niente ha potuto arrestare e prevedere. Il delinquente all'opposto porta le conseguenze di una depravazione, che è per lo più opera sua propria. E perciò, mentre il pazzo morale agisce a caso, senza motivo personale, e colpisce chiunque è a sua portata nel momento critico dell'accesso, il delinquente sceglie la sua vittima, e passa dal furto all'incendio, o dal furto all'assassinio, a seconda delle circostanze.

In breve, il delinquente non nasce tale, ma lo diviene per un complesso di cause; tra le quali primeggia

---

(1) Gli affetti da simile malattia psichica sarebbero de' veri e propri pazzi, e quindi incapaci di responsabilità morale.

l'abuso della libertà. E' l'abuso della libertà che lo conduce al delitto occasionale, e prepara la via a quello abituale. Noi possiamo quindi ricostruire la storia della sua depravazione, incoraggiata dalle impunità, accresciuta dall'abitudine, sovraeccitata dalla lotta, che compie grado a grado la sua evoluzione, nella quale tutti gli elementi cattivi della sua natura si sviluppano, mentre i buoni si spengono e muoiono. (1)

## 14. Senza libero arbitrio non si dà, nè etica, nè vita morale.

Conchiudendo il detto fin qui, ci crediamo autorizzati ad affermare che il determinismo, dopo aver rigettato il libero arbitrio, potrà forse pretendere di darci una serie di buoni precetti, o d'intessere la storia del costume umano; ma non potrà mai indicarci la vera base del dovere, la vera ragione di tutti gli elementi, che sostentano la nostra vita morale e sociale. Ci darà forse il fatto etico, ma non la sorgente che lo alimenta, non la forza intima che lo pervade, non l'anima che lo vivifica.

E se non può darci una scienza, molto meno può darci una vita veramente morale. Come non si vede senza occhi e non si respira senza polmoni, così non si vive moralmente senza libertà. L'uomo che si crede schiavo di leggi necessarie e fatali, l'uomo che si crede preso ad ogni momento nell'ingranaggio di forze, a cui non può, in alcun modo resistere, non farà mai nessuno sforzo efficace per reagire, al momento della tentazione, contro le cattive tendenze, e per appoggiare con un energico « voglio » le buone. Una volta convinti che

(1) H. Joly citato da Gemelli, l. c., p. 109.

ogni nostra azione è il risultato necessario di forze estranee alla volontà, non vi sarà più debolezza che non possa essere scusata; non vi sarà più delitto che non debba essere compatito. Ne è il caso di dire con i deterministi che rimane sempre in poter nostro il correggerci, mutando gli elementi intrinseci ed estrinseci che ci determinano (1), giacchè, se non siamo liberi, non si vede come dipenda da noi il fare o non fare gli sforzi indispensabili per modificare le forze destinate ad influire sulle decisioni della volontà. Il buono come il cattivo uso della volontà, da cui dipende la esistenza o la non esistenza dei predetti sforzi, è in fondo — secondo gli stessi deterministi (2) — il risultato di circostanze e di disposizioni indipendenti dalla volontà medesima. Qualunque cosa in contrario dicano i deterministi, sotto l'impero della necessità, ognuno è *necessariamente* quello che è, e fa *necessariamente* quello che deve fare, in forza delle esigenze inflessibili della propria natura e dell'ambiente. Necessità e progresso morale sono due termini antitetici e inconciliabili.

## 15. La prova metafisica della libertà.

Fin qui ci siamo limitati ad affermare il fatto della libertà di arbitrio, senza preoccuparci di trovarne la ragione intima. Coll'aiuto della coscienza abbiamo provato, che quando operiamo consapevolmente e deliberatamente, siamo veramente arbitri delle nostre volizioni, e dipende da noi aderire ad un partito piuttosto che ad un altro. Abbiamo provato, che se la nostra vo-

---

(1) Ferri, l. c. p. 261.
(2) l. c. 278.

lontà può essere influenzata dai vari motivi, i quali premono su di essa, non ne è affatto determinata, e può loro resistere, restando padrona di accettarne gli inviti come di respingerli. Ma dove sta il segreto dell'autonomia ed indipendenza della volontà, di fronte ai beni che la sollecitano; dove sta il vero perchè del libero arbitrio? Questo segreto e questo perchè si trova nella natura stessa della volontà e dei beni, che ne sono l'oggetto. La prova del libero arbitrio, basata appunto sulla natura della volontà e de' suoi beni, costituisce l'argomento metafisico. Ecco come esso viene formulato.

La volontà, lo si è già spiegato a più riprese, è una potenza che segue in tutte le sue operazioni la ragione, da cui viene guidata e diretta. Niente essa vuole, che non le sia prima presentato dalla intelligenza. *Nil volitum nisi praecognitum*, dicevano i vecchi Scolastici. I suoi desideri non si posano su ciò che è ignoto: *Ignoti nulla cupido.* Noi vogliamo il bene, in quanto lo conosciamo, e nel modo con cui lo conosciamo per mezzo dell'intelletto.

La legge, che regola la dipendenza della volontà dall'intelletto, può così formularsi. Ogni volizione del bene si modella sulla sua intellezione. Il bene che viene presentato dalla intelligenza come necessariamente appetibile, è necessariamente voluto; quello invece che viene presentato come non necessariamente appetibile, non è necessariamente voluto.

Ora, come si è già visto (1), noi non conosciamo soltanto le cose buone, ma anche quello che le fa tali, cioè

(1) Cf. sopra. Cap. VIII, n. 3 dove abbiamo enunziato il fatto, senza approfondirne il significato.

la bontà. Possiamo adunque, per mezzo della nostra intelligenza, assorgere all'idea di un oggetto che possegga la bontà senza limiti; al concetto di un bene perfetto e totale, che oggettivamente assommi tutti i beni, e soggettivamente sia in grado di soddisfare tutti i nostri bisogni e tutte le nostre aspirazioni. Per la legge enunziata, alla concezione del bene universale tien dietro nella volontà l'inclinazione verso di esso, l'appetizione. E giacchè il bene universale e perfetto viene presentato dall'intelligenza come tutto bene, come tutto desiderabile, la volontà ha motivi per volerlo, e nessun motivo per non volerlo; non può quindi non amarlo, e volerlo; lo ama e lo vuole di fatto irresistibilmente, necessariamente.

Ciascun confusamente un ben apprende
Nel qual si queti l'animo e disira (1).

Ma dove è l'oggetto, che realizzi questo bene ideale? Guardiamo intorno. Se la intelligenza si fa ad esaminare i beni finiti, che ne circondano, non ne trova alcuno che sia perfetto, che assommi in se tutta la bontà e che sia in grado di darci quella felicità che cerchiamo; in grado di soddisfare pienamente i nostri desiderî e le nostre aspirazioni. Basta paragonare i beni finiti con l'idea del bene universale, per comprendere le loro manchevolezze e le loro deficienze. Sia per le loro limitazioni, sia per le difficoltà dell'acquisto, sia per l'incertezza del possesso, sia finalmente per l'incompatibilità con altri beni, essi si presentano sempre inadeguati ai nostri bisogni, inadeguati alle nostre esigenze. In quanto beni ci appariscono appetibili e desiderabili; in

(1) *Purg.*, XVII, 127.

quanto non beni, nè appetibili, nè desiderabili. Da un certo punto di vista ci sembrano superiori e preferibili ad altri beni: da un diverso punto di vista inferiori e posponibili. Vi hanno dunque dei motivi, tanto per volerli come per non volerli, tanto per preferirli come per posporli; e la volontà, messa di fronte ad essi, potrà di fatto volerli come non volerli, preferirli come posporli. Essa conserverà la sua indipendenza, e resterà padrona de' suoi atti, libera. (1)

Come si è visto sopra, àvvi de' beni finiti i quali, quantunque non costituiscano la nostra felicità, rappresentano dei mezzi indispensabili per conseguirla, e per questa ragione sono voluti necessariamente, sebbene condizionatamente. Affinchè però si abbia una tale necessità condizionata, occorre che i loro nessi con la nostra felicità ci si manifestino chiaramente. Ma siccome questo non sempre si verifica, neppure di fronte ad essi la volontà perde la sua indifferenza di esercizio.

Tale indifferenza anzi, finchè rimaniamo nelle oscurità terrene, non viene a cessare neppure di fronte all'Infinito, a Dio. Quantunque Dio sia il bene perfetto, il bene che solo può farci veramente felici, di fatto egli non ci apparisce sempre tale, a traverso i veli della nostra ignoranza e delle nostre passioni. La nostra ignoranza non ci permette di approfondirne tutte le perfezioni, nè di scorgere gl'intimi rapporti, che ha con noi. Il nostro orgoglio e la nostra sensualità ce ne nascondono l'infinita generosità e misericordia, e ce lo presentano unicamente come il legislatore severo, che inceppa colle sue leggi i nostri desideri; come il giudice severo, che

(1) S. Thom., l. c.

vendica senza pietà l'infrazione de' suoi precetti. Sono queste ombre create dalla nostra cecità, che c'impediscono di vedere in Dio la pienezza della bontà e di esserne irresistibilmente conquistati.

## 16. La radice della libertà.

La radice ultima della libertà del volere sta dunque nella ragione. Appunto perchè questa giudica un oggetto non necessariamente appetibile, la volontà non è necessariamente condotta a volerlo. Appunto perchè questa può mettere in rilievo tanto i motivi favorevoli ad una decisione quanto quelli che militano in favore di un'altra, la volontà di fatto può decidersi in un senso piuttosto che in un altro. (1) La possibilità od impossibilità della libertà di scelta dipende dalla possibilità od impossibilità della libertà di giudizio. Io non posso liberamente volere un quadrato con tre o con quattro lati, perchè non posso giudicare cosa indifferente per un quadrato aver quattro lati o averne tre. Mentre sono liberissimo di decidermi a costruire un quadrato di legno invece che di ferro, a costruirlo sulla carta invece che sulla lavagna, perchè un quadrato per la intelligenza è sempre tale, qualunque sia la materia di cui risulta, qualunque sia il luogo dove è costruito. Ma affinchè si abbia la libertà della scelta, non basta che il giudizio indifferente da cui dipende, sia possibile; si richiede inoltre che questo proceda realmente l'atto del volere, e che realmente sul volere influisca. Se il giudizio in parola, benchè possibile, viene, per un motivo o per un altro, a mancare, viene pure a

(1) *Sum. Th.*, I II, q. 10, a 2.

mancare la libera elezione. Ed è appunto per mancanza di tale giudizio, che non possono affatto ritenersi libere le risoluzioni prese sotto l'influenza di un inconscio automatismo, o di una cieca ed irresistibile impulsività, quantunque riguardino oggetti sui quali è ordinariamente possibile la libertà di elezione.

Che se ci domandiamo ancora per qual motivo si rende possibile la indifferenza e la libertà del giudizio, dobbiamo risalire alla spiritualità del potere intellettivo, che ci permette di concepire la ragione universale di bene e di confrontare con essa i beni finiti, scorgendone in tal guisa le deficienze e le limitazioni.

Quanto più chiara è l'idea del bene universale, tanto più intensa diventa l'aspirazione verso di esso. E quanto più intensa è l'aspirazione al bene universale, tanto più facile diventa il sentire le deficienze e le manchevolezze dei beni particolari; tanto più facile diventa l'esser liberi di fronte ad essi. La consapevolezza dell'impotenza dei beni finiti a riempire l'abisso del nostro cuore, è in proporzione diretta colla consapevolezza della immensità de' nostri desiderii e della infinità de' nostri bisogni.

Rimaniamo liberi di fronte ai beni particolari, perchè aspiriamo irresistibilmente al bene universale conosciuto per mezzo della intelligenza. Ma questa non potrebbe assorgere alla idea del bene universale, se non fosse sciolta dalla schiavitù della materia. La dottrina del libero arbitrio fa dunque parte della concezione spiritualistica, e chi questa non accetta, non potrà mai capire la ragione intima e profonda della libertà di elezione attestata chiaramente, in linea di fatto, dalla nostra coscienza.

## 17. L'obiezione del determinismo psicologico.

Lo svolgimento della prova metafisica ne conduce ad esaminare l'obiezione formolata dal determinismo psicologico.

La subordinazione della volontà alla ragione — si dice — invece di condurre all'affermazione del libero arbitrio, conduce direttamente alla sua negazione. Se la volontà segue la ragione, può sottrarsi ai determinanti fisici, non già a quelli psicologici. La volontà si decide sempre necessariamente per il partito che dalla ragione viene giudicato definitivamente migliore.

Il motivo più forte, per usare la similitudine di Leibnitz, fa decidere la volontà come il peso più forte fa abbassare il piatto della bilancia.

« Nella deliberazione — scrive Schopenhauer — che è il conflitto molte volte assai penoso tra i vari motivi, la volontà viene a trovarsi nella medesima situazione di un corpo sul quale differenti forze agiscano in direzioni diverse, fino a che il motivo più forte obbliga gli altri a cedergli il posto e rimane solo a determinare la volontà » (1).

L'ultimo giudizio della ragione può dirsi indifferente, perchè, astrattamente parlando, il suo opposto non ripugna, come ripugna l'opposto di una conclusione matematica. In concreto però, attese le condizioni interne ed esterne in cui si trova il soggetto pensante, questi non può giudicare diversamente da come giudica. E se il giudizio definitivo della ragione non è indifferente, ma necessario, non si può più parlare di libertà di decisione.

---

(1) Op. c., cap. III.

A scanso di equivoci, osserviamo subito, che i giudizi destinati a guidarci nell'azione, sono di due sorta. Alcuni enunziano dei principî generali, come ad esempio: la legge deve essere osservata; i genitori devono essere amati; la patria deve esser difesa, ecc. Altri all'opposto riguardano i casi particolari, per esempio: visto e considerato il pro e il contra, *hic et nunc*, io devo osservare la legge della giustizia, restituendo una somma di denaro avuta in prestito; devo amare mio padre, sebbene mi abbia punito; devo difendere la patria, fino a sacrificare la mia vita per essa.

Concediamo senza difficoltà che i giudizî della prima specie sono liberi. Si tratta di verità indiscutibili, e non di opinioni più o meno controverse. Ma tali giudizi influiscono solo remotamente sulle nostre azioni particolari. Queste hanno la loro radice prossima nei giudizi della seconda specie; ed è dalla contingenza o necessità di essi, che dipende la indifferenza o necessità delle nostre decisioni.

Ora noi non neghiamo che il giudizio pratico particolare, quando è definitivo, influisca sulla decisione della volontà; ma neghiamo che ne sia la causa determinante. Esso, pur influendo sulla libertà, nè la toglie, nè la sopprime. La decisione presa sotto la sua spinta resta sempre libera. E per quale motivo? Perchè, se la volontà nel suo operare dipende da un tale giudizio, il giudizio a sua volta dipende dalla volontà.

Il giudizio pratico dipende avanti tutto dalla volontà, perchè è implicitamente voluto da essa. Chi vuole uno scopo, vuole implicitamente i mezzi indispensabili a conseguirlo; e tra i mezzi, il primo e il più importante è appunto la ricerca dei mezzi stessi affidata alla ragione. Nell'ultimo giudizio pratico la ra-

gione non fa altro che presentare la conclusione della sua ricerca.

Il giudizio predetto dipende dalla volontà, anche perchè non è ultimo ed efficace per se medesimo, bensì per l'intervento e l'influsso della stessa volontà. Non è ultimo ed efficace per se medesimo, giacchè, qualunque ne sia l'oggetto — che esso riguardi l'azione o il suo termine, che comandi di agire o di non agire, di agire in un senso invece che in un altro — propone sempre un bene, e non il bene; un bene particolare, e non il bene universale; il meglio, e non l'ottimo. Propone sempre qualcosa, che se è bene sotto un aspetto, non lo è sotto un altro, e non può dunque conquistare irresistibilmente il volere, che è determinato necessariamente soltanto da ciò che è bene sotto ogni rispetto; soltanto dal bene universale, unico oggetto adeguato della sua infinita capacità.

Se il giudizio non è ultimo ed efficace per se medesimo, resta che lo sia in forza della volontà. E la coscienza non lascia su questo alcun dubbio.

Si ricordi quanto fu detto sopra del processo deliberativo. Non solo è in potere nostro iniziare questo processo; è pure in potere nostro dirigerlo. Noi possiamo abbreviarlo o prolungarlo, mettervi un termine o sospenderlo. Non sempre è evidente quale sia il miglior partito da prendere (1). Ma anche quando lo è, possiamo sempre sfuggire alla forza dell'evidenza, o ritraendo la ragione dal considerare i motivi che fondano l'evidenza medesima, o applicandola a considerare quelli che l'oscurano o l'attenuano (2).

---

(1) *Sum. Theol.* I II, q. 17, a. 6.

(2) S. Thom., *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 15.

Questa influenza indiretta della volontà sui giudizi della ragione spiega perchè tanto spesso il giudizio pratico particolare sia in contrasto con quello generale, e le ragioni più futili finiscano per avere il sopravvento su quelle più serie. Spiega perchè, mentre, ad esempio, tutti convengono che la legge morale ha da esser osservata, si cerchino poi tanti insignificanti pretesti per giustificarne la violazione. (1)

Allorchè la ragione pronunzia il suo giudizio definitivo su ciò che più ci conviene, tenuto conto delle condizioni e delle circostanze dell'azione, noi sentiamo benissimo, che potrebbe anche non pronunziarlo, o pronunziarne un altro. Sentiamo benissimo, che in fondo il giudizio è ultimo, perchè vogliamo in qualche guisa chiudere il processo deliberativo; è ultimo, perchè lo abbiamo fatto prevalere, col dirigere l'attenzione su i punti più propizi e favorevoli al suo trionfo.

Certamente, finchè questo giudizio resta, non possiamo decidere in opposizione con esso — una determinazione che si prendesse contro di esso non potrebbe essere che causale (2) — ma nulla c'impedisce di abbandonarlo, obbligando la ragione a riprendere la deliberazione. Se, per esempio, dopo una seria riflessione, la ragione mi dice che, tutto calcolato, il modo migliore di passare le mie vacanze estive è lo stabilirmi presso qualche marina, io non potrei — senza essere irragionevole — decidere in senso diverso. Ma siccome, se vi

---

(1) Si veda in W. James l'acuta analisi dello sforzo della volontà per favorire il predominio delle idee, che devono poi far pendere la bilancia in favore di una delle alternative. Précis de Psychologie. c. XXVI.

(2) Renouvier, *Essais de Critique générale*, II. Psychologie. II. p. 63 e seg.

sono motivi per andare in villeggiatura, ve ne sono anche per non andarvi, e se vi sono per correre al mare, ve ne sono pure per rifugiarsi in mezzo ai monti, non è escluso che, ritornando nuovamente a deliberare sul modo migliore di passare le vacanze, finisca col trovare delle ragioni sufficienti per cambiare parere e decidermi a favore della mia permanenza in città, o a favore della villeggiatura di montagna.

E' quindi certo che se la volontà dipende dall'ultimo giudizio pratico della ragione, questo, a sua volta, nella sua esistenza come nella sua natura, dipende dalla volontà. Nelle nostre decisioni noi dipendiamo indubbiamente dalla ragione, siamo sotto la sua direzione e subiamo le attrattive delle sue conclusioni; ma questa dipendenza è voluta da noi. Siamo noi che ci mettiamo sotto la sua direzione ed entriamo nella sfera delle sue attrattive. Ci appigliamo sempre al partito che ci viene proposto come migliore; ma che ci venga proposto come tale, non è indipendente da noi. Subiamo sempre l'influenza dei motivi razionali; ma essi sono i nostri motivi. La decisione si conforma al giudizio; ma siccome questo dipende da noi ed è veramente il nostro giudizio, la decisione pure dipende da noi ed è veramente in poter nostro; è, in altre parole, un'autodecisione, una decisione libera. Quando piaccia paragonare, con Leibnitz, il volere ad una bilancia sottoposta ai pesi dei motivi, bisogna ammettere che si tratta di una bilancia *sui generis*. I pesi dei motivi non sono fissi, ma variabili; e sono variabili proprio per l'intervento della volontà stessa. E' proprio per il suo intervento, che il peso di un determinato motivo diventa maggiore e fa pendere il piatto dal lato della decisione.

La libertà non può dunque, come pretende Leibnitz, confondersi con la prevalenza dei determinanti razionali su quelli sensibili, nè dirsi proporzionata ad essa. La libertà è assenza di ogni causa determinante, e non semplice assenza di determinanti sensibili. Il santo, in quanto tale, non è affatto più libero del delinquente. L'uno come l'altro è libero nella misura in cui è immune da determinanti tanto fisici che psichici: e quindi autore delle proprie decisioni, padrone de' proprî atti.

La ragione sufficiente della determinazione della volontà non deve esclusivamente ricercarsi fuori di essa, nel bene più grande e nel motivo più forte, ma pure dentro di essa. La volontà, appunto perchè libera, ha il potere di autodeterminazione ed autodecisione, e può resistere a tutte le pressioni, a tutte le sollecitazioni, che le vengono dai beni finiti. Questi, come si è spiegato, se sono sufficienti per muovere la volontà, non sono affatto cause capaci di necessariamente determinarla. Non ostante le loro attrattive e i loro allettamenti, essa rimane sempre padrona delle sue decisioni. Se in quanto le si presentano come beni, ha ragioni sufficienti per volerli, in quanto le si presentano come limitati, ha ragioni per non volerli. Sono dunque voluti perchè beni; e voluti liberamente, perchè beni limitati e imperfetti.

Per tutti i deterministi è dogma che prevalga il motivo più forte. Se per essi però è facile affermarlo, non è facile provarlo.

Si appelleranno forse alla coscienza? Ma questa, secondo che hanno notato anche lo Ward e lo James, attesta che non di rado noi seguiamo la linea della mag-

gior resistenza e scegliamo il motivo che è sperimentato come meno forte, come avente un minor grado di impulsività ed urgenza. E se da noi è sentito come meno forte, deve ritenersi veramente tale, perocchè noi non abbiamo alcuna ragione di attribuire ai motivi una forza diversa da quella con cui essi sono realmente sentiti. (1)

Diranno forse che il motivo prevalente è il più forte, perchè di fatto prevale? E allora cadrebbero in una meschina tautologia. Il motivo prevarrebbe, perchè è il più forte; e sarebbe il più forte, perchè prevale. Sarebbe prevalente, perchè prevale; il più forte, perchè il più forte!

Del resto non bisogna mai dimenticare, che quand'anche non sia sempre possibile volere un bene a preferenza di un altro (*libertà di specificazione*), è sempre possibile astenerci da qualunque scelta (*libertà di esercizio*) e sospendere l'azione. E questo basta a salvare la libertà, perchè ci garantisce il dominio sulle nostre proprie azioni.

---

(1) Calò, *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo*. Cap. IV, n. 4.

## CAPITOLO X.

# Alcune obiezioni contro il libero arbitrio

> Voi che vivete, ogni cagion recate
> Pur suso al cielo sì, come se tutto
> Movesse seco di necessitate
> . . . . . . . . . . . . . . .
> Lume v'è dato a bene ed a malizia,
> E libero voler; che se fatica
> Nelle prime battaglie col ciel dura,
> Poi vince tutto, se ben si nutrica.
>
> DANTE, *Purgatorio* XVI.

## BIBLIOGRAFIA


P. DE MUNNINK, *La conservation de l'energie et la liberté.* — Paris, Bloud.

DUHEM, *Physique de Croyant.* — Paris, Bloud.

MAXWELL, *Theory of heat.* — London, 1883.

P. COUAILHAC, *La liberté et la conservation de l'energie.* — Paris, 1897.

E. MEUMANN, *Intelligenz und Wille.* — Lpz., 1908.

F. LE DANTEC, *Le determinisme biologique et la personnalité cosciente.* — Paris, 1908.

G. DROBISCH, *La statistica morale e il libero arbitrio.* — Tr. it. Roma, 1881.

G. BUCCOLA. *La dottrina dell'eredità e i fenomeni psicologici.* — Palermo, Sandron.

P. MALAPERT, *Les élémentis du caractère.* — Paris, 1906.

P. GILLET, *L'education du caractère.* — Desclée, 1919.

L. JASTROW, *Character and temperament.* — London, 1916.

N. ACH, *Willensakt und Temperament.* — 1910.

## 1. Il libero arbitrio e la legge della conservazione della energia.

A rendere più esauriente l'esame del libero arbitrio, aggiungo la soluzione delle obiezioni avversarie. Molte sono già state sciolte, e non ne restano ad esaminare che poche.

Una delle difficoltà, su cui s'insisteva volentieri dai deterministi, è quella basata sulla legge della conservazione e trasformazione della energia.

Secondo tale legge la somma delle energie cosmiche è inalterabile. Una energia si sostituisce ad un'altra, per esempio, il calore al movimento e il movimento al calore; ma niente si crea e niente si distrugge. Ogni fenomeno cosmico perciò è sempre la risultante della trasformazione di una qualche energia preesistente. Ora evidentemente il libero arbitrio è inconciliabile con questa legge. L'atto libero, per definizione, non presuppone nessuna energia antecedente, da cui venga determinato, ed è una forza del tutto nuova che appare nella serie degli eventi. Se esso non è la risultante delle energie che fanno pressione sulla volontà, tali energie rimarranno senza correlati, e quindi distrutte. Di più, supposto che esso sia in grado di muovere il nostro organismo, senza l'intermediario di antecedenti forze corporee, si avrebbe ancora una volta la produzione di nuove energie, e la somma di queste verrebbe alterata. Per salvare la legge della conservazione della energia, non resta che rigettare il libero arbitrio, e ritenere che ogni atto della volontà è determinato da antecedenti forze necessarie.

Gli avversari del libero arbitrio, e in genere dello spiritualismo, menano un grande scalpore per questa cosidetta legge della conservazione dell'energia; ma si tratta davvero di una legge, e di una legge così universale e assoluta, come si vorrebbe da essi far credere? Non pare. Non è una legge vera e propria; bensì una semplice ipotesi fisica di valore relativo. Non è una verità per sè evidente, un principio analitico, bensì una generalizzazione fondata sulla induzione. Essa è stata trovata esatta per alcuni sistemi chiusi di corpi, che hanno potuto essere rigorosamente esaminati. Il suo vero senso è dunque il seguente: « dentro un sistema chiuso di corpi, l'energia materiale non può essere aumentata dall'azione scambievole di questi medesimi corpi » (1).

Non si può rigorosamente dire che la legge è applicabile alla totalità dell'energia esistente nel mondo fisico, giacchè nessuno potrà mai misurare in due momenti successivi tutta l'energia dell'universo (2). Molti autorevoli scienziati poi escludono la possibilità della sua rigorosa applicazione perfino ai fenomeni di ricambio tra ambiente e organismi viventi (3).

In ogni caso — e questo è quanto ora c'interessa — essa non può certamente valere per i fenomeni psichici. Questi, come si è già provato, presuppongono delle forze fisiche e mettono in movimento delle forze fisiche, ma non sono identici con esse, nè soggetti alle medesime

(1) Duhem, *Physiqued e Croyant*, pag. 19 e seg.; Maxwel, *Theory of Heat*, c. IV.

(2) Helmholtz, *Mémoire sur la conservation de la force*. — Tr. fr. Pérerd, p. 38.

(3) De Sarlo, *Psicologia e filosofia*. — Vol. II, p. 147.

leggi. La pretesa legge fisica della conservazione dell'energia non ha senso nei riguardi delle operazioni della intelligenza e della volontà. Nè l'idea, nè la volizione possono ritenersi il prodotto degli sforzi nervosi, nè calcolarsi in base ad essi; chè l'errore e la colpa costano spesso uno sforzo fisico uguale e anche maggiore di quello necessario per pensare ed operare rettamente. E ciò ammesso in linea generale, come si può pretendere di rigettare il libero arbitrio in nome della legge della conservazione dell'energia?

Gli atti liberi sono un fatto reale debitamente accertato dalla esperienza, e non si ha il diritto di negarli e impugnarli, in nome di una legge arbitrariamente estesa ad un ordine che è fuori della sua portata. Le generalizzazioni — e la legge in parola è unicamente una generalizzazione — devono conformarsi ai fatti, e non già i fatti alle generalizzazioni. Pretendere che l'atto libero appartenente all'ordine psichico superiore debba essere la risultante della trasformazione di un'energia materiale, solo perchè tale è l'origine di tutti i fenomeni fisici, è pretendere evidentemente l'assurdo.

Restando nel campo delle sole energie materiali. se la legge dovesse intendersi nel senso che queste energie costituiscono un sistema chiuso all'influenza di qualunque forza superiore ,tanto creata che increata, dovremmo senz'altro rigettarla, come arbitraria, dal punto di vista fisico, e come assolutamente falsa dal punto di vista filosofico. Se poi la legge deve intendersi nel senso che nessuna forza creata, e quindi neppure la nostra volontà, è in grado di mutare la somma delle energie cosmiche, noi possiamo ammetterla; ma neghiamo che venga violata nell'esercizio del libero arbitrio.

Nell'elezione, che è l'atto caratteristico della liber-

tà, i vari motivi, che influiscono con la loro forza sulla volontà, non vengono nè creati, nè annientati, ma semplicemente valutati e pesati. E allorchè prevale un motivo oggettivamente meno importante, a preferenza di quelli oggettivamente più forti, non è certo perchè come sembrano supporre gli avversari — venga distrutta una parte dell'energia di questi ultimi e creato un supplemento di energia per il primo, ma solo perchè, secondo attesta la coscienza, l'attenzione viene portata di preferenza sopra il valore del primo e allontanata dal valore degli altri.

Anche nell'attuazione delle decisioni prese nessuna energia viene creata, nessuna distrutta. La volontà si limita ad eccitare e dirigere allo scopo inteso le energie materiali, che ne sono gli strumenti indispensabili. Non è dunque la quantità delle energie cosmiche, che viene a cambiare per il suo intervento, ma solo la loro qualità, in pieno accordo con le esigenze della legge in parola (1).

## 2. Il libero arbitrio e la legge di causalità.

Un'altra obiezione, che si trova ripetuta da tutti i deterministi.... grandi e piccoli, è quella basata sulla cosidetta legge di causalità. Secondo tale legge ogni fenomeno è la conseguenza necessaria de' suoi antecedenti; o, come si esprime il Bain, « ogni evento è uniformemente preceduto da un altro evento (2) ». L'atto libero dunque, che per definizione non è determinato da

(1) De Munninck, *La conservation de l'energie et la liberté.*
(2) *Logic*, Vol. I, p. 27.

nessun antecedente, sarebbe un evento senza causa, un fatto senza ragione sufficiente (1).

Nell'obiezione si equivoca evidentemente tra il principio di causalità, propriamente detto, e la legge della causalità meccanica, o della uniformità e costanza della natura.

Il principio di causalità, « ogni cosa che comincia (effetto), ne suppone un'altra che la fa cominciare (causa), è un principio metafisico, necessario ed universale, che non ammette eccezioni. Lo stesso si dica del principio di ragione sufficiente. « Tutto ciò che esiste ha una ragione sufficiente per esistere ». L'evento libero non sfugge a questi due principî. Esso ha quale causa la volontà, o l'io libero; e trova la sua ragione sufficiente di essere nella volontà e nei motivi che la stimolano e guidano.

Ma non ogni causa opera necessariamente; non ogni ragione sufficiente è insieme necessitante.

La legge della causalità meccanica o della uniformità della natura: « ogni evento è necessariamente determinato dai suoi antecedenti »; oppure «le stesse cause producono gli stessi effetti », dato che esista realmente — i contingentisti ne dubitano — ha un valore relativo. Vale per le cause fisiche necessarie, ma non vale affatto — e l'abbiamo provato lungamente — per le cause libere.

I deterministi, supponendo che ogni causa operi necessariamente, ed ogni ragione sufficiente sia necessitante (2), supponendo, in altre parole, che la legge della

---

(1) Schopenhauer. *Saggio sul libero arbitrio*. Cap. I. n. 1; Ferri, l. c., p. 354.

(2) « I motivi, scrive Schopenhauer, non sono che cause, ed ogni causalità presuppone la necessità », l. c., cap. III.

causalità meccanica sia universale, suppongono che tutti i fenomeni siano necessari, e che non esistano fenomeni liberi; suppongono quello che precisamente è in discussione, e commettono una petizione di principio. Si potrà dunque impugnare il libero arbitrio con altri argomenti, ma non certo basandosi su di una pretesa legge, che già ne implica la non esistenza.

### 3. Il libero arbitrio e i dati della psico-fisica.

Oppongono gli avversari: Noi possiamo dimostrare che i fatti umani, non meno di quelli della natura sensibile, sono tutti sottoposti alla necessità; e che quindi la legge, secondo la quale ogni fenomeno è determinato da antecedenti necessari, deve ritenersi veramente universale. Le prove vengono somministrate dalla psico-fisica e dalla statistica.

Secondo gl'insegnamenti della psico-fisica la nostra volontà ubbidisce, come ogni altra energia, a leggi costanti e stabili. Essa risente tanto delle condizioni individuali soggettive, quanto di quelle dell'ambiente. Si evolve e s'involve, si rinforza e s'indebolisce secondo l'età, secondo il sesso, secondo la razza. La eredità, lo stato fisiologico, le abitudini contratte, l'atmosfera sociale, e non già il libero arbitrio, spiegano la nostra condotta. La conoscenza dei predetti fattori intrincesi ed strinseci ci permette di prevedere, con la massima esattezza, il modo di comportarsi dei nostri simili. Ed è proprio su tali previsioni, che si basa una gran parte della vita sociale (1).

(1) Ferri, l. c., pag. 392 e seg.

Quello che è stato detto fin qui contiene già un'implicita risposta all'obiezione.

Le nostre facoltà superiori nell'esplicazione della loro attività abbisognano della cooperazione dei sensi, e per conseguenza degli organi ai quali i sensi sono uniti. Tutti i fatti tanto intrinseci che estrinseci, i quali agiscono sull'organismo, esercitano indubbiamente una grande influenza anche sopra i sensi, e per mezzo di questi sull'intelletto e sulla volontà. Nessuno quindi può negare che l'eredità, l'ambiente e le condizioni psico-organiche, influiscono sugli atti della volontà. Ma questi fattori, se preparano la decisione, non la producono, nè la necessitano. Di regola generale la libera volontà è sempre in grado di scegliere tra i varî motivi, o anche di resistere ad essi, conservando il dominio delle proprie azioni. Vi sono di certo poche eccezioni dovute a gravi disordini psico-organici; ma le eccezioni non possono che confermare la legge. Alla stessa guisa che l'esistenza degli idioti e dei pazzi non prova nulla contro l'intelletto, così l'esistenza di individui incapaci di resistere ai moventi che li spingono a volere, non prova nulla contro il libero arbitrio.

L'influenza più o meno grande dei motivi sulla volontà spiega perchè, una volta ben conosciuti tali motivi, si sia in grado di prevedere in qualche modo la futura condotta dei nostri simili. Si tratta però sempre di una maggiore o minore probabilità, e mai di vera certezza. L'autorità suprema della libera volontà, a cui spetta in ultima analisi la decisione, può rendere inutili tutti i calcoli e vane tutte le previsioni.

### 4. Il libero arbitrio e l'immutabilità del carattere.

Non differisce dall'obiezione ora esaminata, quella che A. Schopenhauer trae dalla esistenza e natura del carattere.

« La necessità colla quale i motivi, al pari di tutte le cause in generale, esercitano la loro azione, non è — dice il filosofo di Weimar — campata in aria. Il fatto che le serve di base, il suolo stesso sul quale si appoggia, è il carattere innato ed individuale. Nell'ipotesi del libero arbitrio non è possibile spiegare, come due uomini cresciuti allo stesso modo e in circostanze assolutamente identiche, sottomessi alle medesime influenze, possono agire in maniera diversa, ed anche in maniera diametralmente opposta. Si spiega invece benissimo, quando si ammetta che ognuno ha fino dalla nascita un carattere proprio ed immutabile, cioè un insieme di disposizioni innate e invincibili, che lo portano a reagire in un determinato modo ai varî motivi che influiscono sulle sue volontà. Sotto il mutevole involucro degli anni e delle circostanze, come il gambero sotto il proprio guscio, l'uomo nel suo fondo rimane assolutamente immutabile e sempre lo stesso, e come ha agito in un caso tornerà ad agire, quando le medesime circostanze si ripetano. Un uomo, anche quando abbia la conoscenza più chiara dei proprî errori e delle proprie imperfezioni morali, quand'anche le detesti sinceramente e faccia fermo proposito di emendarsene, non riesce mai a correggersi completamente; ben presto non ostante le sue più serie risoluzioni, non ostante le più sincere promesse, si smarrirà di nuovo, appena se ne presenti l'occasione, e sull'identico sentiero di prima.

Aspettarci che un uomo, sotto identiche influenze, debba comportarsi, quando in un modo, quando in un altro assolutamente contrario, sarebbe come aspettarsi che quell'albero il quale la primavera scorsa ha dato delle ciliege, debba nell'autunno caricarsi di pere » (1).

« La scienza ha dimostrato — dice E. Ferri — che ci sono degli uomini i quali commettono delitti, non già perchè siano dotati di quel libero arbitrio che si ribella alla legge di causalità naturale, ma appunto in forza di tale legge. La trasmissione ereditaria delle malattie, l'alcoolismo, la sifilide, la denutrizione durante il periodo della gestazione materna, durante l'infanzia e la virilità, la mancanza di educazione, la miseria materiale e morale, il vivere in un ambiente familiare e sociale piuttosto che in un altro, sono altrettante cause le quali determinano necessariamente un individuo a compiere dei delitti, che altri non compiono » (2).

Queste affermazioni, per quanto contengano un fondo di vero, non concordano con la esperienza (3).

Certamente in tutti gli uomini troviamo quel particolare modo di sentire, pensare e agire, che costituisce il carattere. Come ogni individuo possiede una fisionomia fisica, così ne possiede una morale. Dal punto di vista della sensibilità non tutti abbiamo le stesse passioni, lo stesso tipo di emotività. Dal punto di vista poi dell'intelligenza, non solo siamo più o meno intelligenti, ma abbiamo attitudini intellettive diverse. Chi ha disposizioni favorevoli per le scienze positive, non le ha per le scienze speculative: chi riesce magnificamente

---

(1) Op. cit. cap. III,

(2) Op. cit., pag. 278.

(3) Cf. sopra, cap. IX, n. 10.

nelle matematiche, non ha nessuna probabilità di riuscita nella poesia e nell'eloquenza. Per rapporto finalmente alla volontà vi hanno degli uomini impulsivi e degli uomini capaci di dominarsi, degli abulici e degli energici, dei remissivi nati ad ubbidire e degli autoritari nati o comandare.

Tutti questi caratteri si delineano chiaramente nei loro tratti fondamentali fino dalla nascita; e non si potrà mai capire il carattere di un uomo, se non si tiene conto dell'eredità fisiologica e psicologica. Ora, data questa sua base naturale, il carattere non si modifica certo molto facilmente. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*, diceva giustamente Orazio. Non si può affermare però che sia del tutto immutabile. Esso è invece soggetto ad essere parzialmente modificato, sia per il gioco spontaneo delle leggi naturali, sia principalmente per l'efficacia dell'educazione. Le tendenze innate, come quelle acquisite, non sono per nulla invincibili e fatali. Esse restano sempre sottoposte, in qualche modo, alla libera volontà e al suo controllo. Potrebbero considerarsi quali forze irresistibili e necessitanti, se fossero abbandonate a sè stesse; ma noi possiamo sempre contrapporre loro altre forze, e così controbilanciarle e neutralizzarle. Non è certamente facile lottare contro le predisposizioni al male, che si contraggono per l'influenza dell'eredità e dell'ambiente, e si rafforzano colle cattive abitudini. La lotta però, per quanto difficile ed aspra, quando sia condotta, con energia e abilità, non mancherà di dare i frutti desiderati.

Le modificazioni del carattere possono ottenersi coll'aiuto di vari fattori. Vi concorrono i fattori sociali; chè ognuno è sempre, più o meno, l'uomo del suo tem-

po, del suo paese, della sua famiglia, della sua professione. Vi concorrono pure i fattori fisiologici, quali l'età, il regime di vita, le mutate condizioni di salute. Non si ha lo stesso carattere nella giovinezza e nella vecchiaia, nelle lotte penose della povertà e nell'agiatezza, prima e dopo qualche grave malattia, specialmente se cronica. Ma i fattori più importanti per l'evoluzione del carattere sono indubbiamente quelli psicologici. Come negare la forza trasformatrice delle idee morali, religiose, politiche e perfino economiche? Come negare l'influenza delle dure lezioni dell'esperienza coll'immancabile corteggio di disinganni e delusioni?

Come negare sopratutto la efficacia meravigliosa dello sforzo morale? Sta di fatto che noi possiamo regolare le soddisfazioni dei nostri istinti, frenare la loro impetuosità, porre de' limiti alle loro pretese. Sta di fatto, che noi possiamo purificare la nostra atmosfera spirituale, fiaccare, e perfino uccidere, le cattive inclinazioni, rafforzare e sviluppare quelle buone. Mettere in dubbio tutto questo, equivarrebbe a chiudere gli occhi sui fatti di ogni giorno; equivarrebbe a cancellare tutta la storia delle più alte conquiste morali, a dubitare della sincerità di tutte le conversioni, a trattare di illusi quanti si sforzano di rendersi più degni del nome di uomini.

Possiamo dunque ai sostenitori della immutabilità del carattere dire col personaggio dantesco (1):

> Voi che vivete, ogni cagion recate
>   Pur suso al cielo sì, come se tutto
>   Movesse seco di necessitate.
>
> . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

(1) *Purg.*, XVI, 64 e seg.

Lo cielo i vostri movimenti inizia,
Non dico tutti; ma. posto ch'io il dica,
Lume v'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler: che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto, se ben si nutrica.

E col grande tragico inglese (1):

« Sta sempre in noi l'essere in un modo piuttosto che nell'altro. Il nostro corpo è il giardino; la volontà nostra il giardiniere che lo coltiva. Che ci semini l'ortica o grani inutili, l'issopo o il timo, piante svariate o di una sola specie; che lo renda sterile con l'inerzia, o lo fecondi con la industria; in lui solo sta sempre la potenza di dare al terreno quella forma che più gli piace e di cangiarla a suo senno. Se la bilancia della vita non avesse il peso della ragione da contrapporre a quello delle passioni, la forza del sangue e la bassezza delle nostre tendenze ne porterebbero alle più assurde opere; ma noi abbiamo la ragione per calmare i furori dei sensi, per spuntare il pungolo dei desiderî e domare le voglie sfrenate ».

## 5 Il libero arbitrio e i dati della statistica.

L'obiezione tratta dai risultati delle statistiche viene così formulata: Se le nostre azioni dipendessero veramente dal libero arbitrio, quanto più fossero studiate e conosciute tanto più dovrebbero apparirci mutevoli, varie e inclassificabili. Invece accade tutto l'opposto. Quanto più sono studiate, tanto più ci appariscono costanti ed uniformi. Le cifre delle statistiche demografi-

(1) *Otello*, atto I, sc. 3.

che e criminali provano fino all'evidenza, che i pretesi atti liberi, non meno degli altri, sottostanno a leggi fisse e immutabili, e che, poste certe circostanze di fatto, si compiono allo stesso modo e nello stesso numero.

La regolarità che si constata, ad esempio, nelle morti naturali, dovute cioè alle leggi della natura, si riscontra pure nelle morti violente, cioè nei suicidî e negli omicidî, che si pretendono espressione della più perfetta autonomia della volontà, la quale riesce a vincere l'istinto della conservazione e l'istinto della socialità. Un altro esempio. Qual cosa apparentemente più libera dell'unione matrimoniale? Eppure anche qui si ha una regolarità perfettamente identica a quella delle morti per malattia, per omicidio e suicidio.

Ora, ammenochè non si ritenga assurdamente, che la costanza e la regolarità possano provenire da cause non costanti e non regolari, dobbiamo ammettere che tutti i predetti fenomeni morali non sono già dovuti ai capricci del libero arbitrio, ma alle leggi immutabili e infallibili che si collegano alle condizioni climatologiche, economiche, politiche, religiose e intellettuali, nelle quali vengono a trovarsi gl'individui umani (1).

L'obiezione, se bene esaminata, non sembra possedere tutta quella efficacia e forza probativa, che vorrebbero attribuirle i deterministi (2).

Le statistiche possono costituire una obiezione grave per i fautori dell'indeterminismo assoluto, non già per noi.

Noi non diremo con molti, che le statistiche, data

(1) E. Ferri, l. c., pag. 381 e seg.; Quetelet, *Du système social et des lois qui le régissent.*

(2) G. Drobisch, *La statistica morale e il libero arbitrio.*

la difficoltà e persino la impossibilità morale della loro esattezza, siano da considerarsi prive di ogni serietà, e risparmieremo volentieri ad esse i frizzi del Leopardi (1). E' nondimeno fuori di dubbio, che se ne esagera troppo spesso l'importanza. Esaminiamole, per rapporto alla questione che c'interessa attualmente.

Prima di tutto la regolarità delle azioni umane, che si dice provata dalle statistiche, è sempre molto relativa. E' una regolarità morale, la quale non può certo paragonarsi con quella fisica, che si ha nei fenomeni dipendenti dalle leggi fisiche della natura. Essa non va mai oltre una somiglianza generale e una conformità approssimativa.

In secondo luogo non è permesso identificare la predetta regolarità colla necessità (2). La regolarità nelle azioni delle collettività umane — la sola che venga attestata dalle statistiche — può spiegarsi benissimo senza bisogno alcuno di negare il libero arbitrio.

Primieramente non poche azioni umane, come si è già ripetuto più volte, sia perchè indeliberate, sia perchè compiute sotto l'impulso di speciali condizioni soggettive e di speciali circostanze, sono necessarie e determinate. Esse presentano quindi indubbiamente una marcata costanza e regolarità. Da questo lato non vi è differenza alcuna tra gli uomini e le... pecorelle così al vivo ritratte dall'Alighieri:

E ciò che fa la prima e l'altre fanno (2).

---

(1) *Poesie*, Palinodia.

(2) Come osserva giustamente il Naville, dalla necessità di un fenomeno, può dedursi la sua regolarità; ma dalla sua regolarità non può sempre dedursi la sua necessità. *Le libre arbitre*, p. 190.

(3) *Purg.*, III, 82.

Anche le azioni poi, che sono realmente libere, pur non essendo unicamente determinate dai motivi e dai moventi, ne subiscono l'influenza, e hanno una libertà soltanto limitata e relativa. Il carattere, le abitudini, l'ambiente, le attrattive del piacere e dell'interesse, dell'onore e del dovere, tutte insomma le grandi forze che premono sulla nostra volontà, spingono gli uomini nelle stesse direzioni, nelle medesime vie dell'azione.

Si aggiunga che spesso i mezzi messi a nostra disposizione per la consecuzione dei fini comuni sono pochissimi; e, venendo a mancare per questo la varietà della scelta ,si deve forzatamente cadere in quella certa uniformità che si riscontra anche nei campi più propizî all'esercizio del libero arbitrio. Si tenga presente tutto ciò, e non sorprenderà più che le azioni umane, in analoghe circostanze si svolgano con quella regolarità, che viene attestata dalle statistiche.

Nessuna meraviglia che in mezzo ad un popolo d'indole vivace ed impulsivo, nei giorni festivi favorevoli alle prave abitudini del gioco e dell'intemperanza, crescano regolarmente le risse, i ferimenti e gli omicidî. Nessuna meraviglia che in tutte le grandi città, data la somiglianza di ambiente, si abbia più o meno, lo stesso numero di suicidî. Nessuna meraviglia, che nei periodi di tranquillità e di prosperità economica aumentino regolarmente i matrimoni e le nascite; e che regolarmente invece scemino nei periodi di guerra o di disagio economico.

Se dunque la regolarità delle azioni umane è spesso dovuta alla identità di cause necessitanti, spesso è semplicemente dovuta alla identità di forze e motivi che, pur esercitando un certo influsso sulla nostra volontà, non la determinano per nulla necessariamente. Che se

le forze influenti sulla volontà spingono a certi fini determinati. lasciano sempre una perfetta indipendenza ed autonomia per rapporto ai mezzi occorrenti alla loro realizzazione. Se abbiamo una certa regolarità nel numero degli omicidi, dei suicidi e dei matrimoni, non l'abbiamo affatto nelle modalità con cui tali atti si compiono. E' ben difficile trovarne anche pochi, che abbiano gli stessi antecedenti e gli stessi concomitanti. E per questa ragione le statistiche hanno valore per i gruppi umani. e non per i singoli individui.

Non che essere inconciliabili con la libertà, le statistiche la presuppongono. « E' proprio perchè le azioni individuali non possono ridursi a leggi fisse, nè venire rappresentate con calcoli numerici, che le medie delle statistiche acquistano il loro valore di sostituzione » (1).

Attesa la identità di natura, e attesa la somiglianza del carattere e delle circostanze, riscontriamo evidentemente tra gli uomini le stesse tendenze, gli stessi bisogni, e non di rado gli stessi sforzi, che hanno la loro espressione nelle norme generali designate col nome di leggi morali. *Nil sub sole novi.* Ma simili leggi, di cui le statistiche sono una conferma, possono benissimo accordarsi col libero arbitrio. Le vie per le quali esse incanalano le energie umane, sono troppo ampie, perchè l'uomo che vi si muove, si senta impacciato dalle catene della dura necessità.

---

(1) MANSEL, *Prolegomena Logica*, p. 343.

## CAPITOLO XI.

# Esistenza dell'anima

> Non v'accorgete voi che noi siam vermi
> Nati a formar l'angelica farfalla,
> Che vola alla giustizia senza schermi!
> DANTE, *Purg.*, X.

## BIBLIOGRAFIA


S. TOMMASO, Summa theol., I, q. 75, a. 2-4; De anima, a. 1.

B. SPINOZA, *Ethica.*

D. HUME, *Treatise of human nature*, p. IV.

E. KANT, *Critica della ragione pura. Dialet. trascendentale.*

H. TAINE, *Traité de l'intelligence.* — Paris, Hachette.

H. LOTZE, *Metaphysik; Medic. Psychologie.*

G. WUNDT, *Grundzüge der physiol. Psychologie.* Vol. III; *System der Philosophie; Vorlesungen über die Menschen und Tierseele.*

PAULSEN. *Einleitung in die Philosophie.* — Berlin, 1896.

G. TH. FECHNER, *Die Seelenfrage.* — 1861.

W. JAMES, *Principii di psicologia: Précis de psychologie tr. Baudin; A pluralistic Universe.* — Oxford, 1908.

H. BERGSON, *Evolution créatrice; Matière et memoire, ecc.*

B. CROCE, *Filosofia dello spirito. Logica*, ecc. — Bari, Laterza.

G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito.* — Pisa, 1918.

B. VARISCO, *Conosci te stesso.* — Milano, 1912.

A. ALIOTTA, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza.* — Napoli, 1916.

F. DE SARLO, *Psicologia e Filosofia*, Vol. II.

R. ARDIGÒ, *L'unità della coscienza*, Op. filos., Vol. VII.

H. DRIESCH, *Il Vitalismo*, tr. it. Stenta. — Palermo, Sandron.

F. KLIMKE, *Il Monismo*, tr. it. Ferro. — Firenze, 1914.

G. VILLA, *La psicologia contemporanea.* — Torino, 1911.

C. GUTBERLET, *Der Kampf um die Seele.* — Mainz, 1899.

GRUENDER, *Psychology without a Soul.* — St. Louis, 1912.

## 1. Le questioni che restano ancora a risolvere.

L'uomo, come si è visto nei capitoli precedenti, non solo compendia e sintetizza in se medesimo tutte le perfezioni e bellezze dell'universo sensibile, ma le supera e le trascende. Non solo, come i corpi inorganici, è soggetto al gioco di complesse forze meccaniche, fisiche e chimiche; non solo, a somiglianza delle piante, si nutrisce, si sviluppa e si riproduce; non solo, a somiglianza degli animali, conosce, appetisce le cose sensibili e muove alla loro conquista, ma per mezzo delle attività razionali dell'intelletto e della volontà viene ad occupare fra gli esseri del cosmo un posto a parte e una posizione privilegiata: il posto e la posizione di sovrano e di dominatore. In forza di queste attività superiori, egli è in grado di signoreggiare la materia, piegandola ai suoi voleri e dirigendola ai suoi fini, in grado di scendere colla riflessione nelle profondità del proprio io, o di salire sulle ali del pensiero e del desiderio fino alle altezze del vero, del bello e del bene perfetto; in grado di avvolgere la fredda e grigia esistenza terrena nelle calde luminosità dell'arte, della scienza, della morale, della religione.

Questo è quanto abbiamo dimostrato fin qui; ma non basta. Non basta avere studiato ed analizzato i fatti della vita razionale e aver provato la loro trascendenza. Fedeli al vero metodo filosofico, dai fatti dobbiamo risalire alle loro cause.

Le operazioni intellettive e volitive hanno o no un principio da cui, emanano, un soggetto a cui si appoggiano? E se questo principio e questo soggetto, che tutti chiamano *anima*, esiste realmente, quale ne è la

natura? E' una realtà accidentale, o sostanziale; una realtà estesa e materiale, o semplice e spirituale? E se è una sostanza semplice e spirituale, è uno spirito universale che pensa in tutti, o uno spirito individuale che pensa in ciascuno di noi? E' principio vitale unico, o si accompagna ad altri principî vitali inferiori? Quali sono i suoi rapporti col corpo, e quali le conseguenze della sua unione con esso? Ecco le domande, a cui è indispensabile rispondere, se vogliamo raggiungere la conoscenza perfetta della nostra natura. Procuriamo di rispondervi ordinatamente, cominciando dal risolvere la questione della esistenza e sostanzialità dell'anima.

## 2. La dottrina tradizionale dell'anima e il pensiero moderno.

Per i seguaci dello spiritualismo tradizionale, dietro i fenomeni psichici esiste un non-fenomeno, o, per usare il linguaggio, kantiano, un *noumeno*. Tutte le nostre sensazioni, tutti i nostri pensieri, tutti i nostri desiderî ed affetti suppongono un principio che li produce, un soggetto che li riceve e li sostenta. Questo soggetto e questo principio della nostra attività psichica, che è convenuto chiamare *anima*, o, come piace meglio a molti moderni, *psiche*, *io*, *coscienza*, ecc., a differenza de' fenomeni che ad esso si appoggiano e da esso emanano, non ha bisogno per esistere di nessun soggetto, ma sussiste in se medesimo, e, immutabile sotto l'incessante flusso de' nostri eventi interiori, sostenta senza esser sostentato. Per tale motivo, l'anima deve esser ritenuta, non già una entità accidentale, bensì una vera e propria sostanza.

Simile dottrina incontra tra i moderni un'opposizione così decisa ed ostinata, da sembrare spesso quasi una specie di fobìa.

Il Titchener, ad esempio, che è uno de' più illustri cultori della psicologia sperimentale, nell'articolo inserito nella *Grande Enciclopedia americana*, alla parola *Psychology*, non fa neppure menzione della voce *Soul*. Dopo un « referendum » della commissione istituita dal congresso annuale dell'« American psychological Association », le risposte date dagli psicologi ad un questionario destinato a fissare meglio l'uso dei termini, permettevano di proporre questa definizione dell'anima (*Soul*) : « Un termine storico non ben definito, usato una volta per indicare il soggetto generico della psicologia » (1).

« Dopo che il Lange coniò l'espressione « psicologia scientifica senz'anima » — scrive O. Külpe — le sensazioni e le immagini con le loro molteplici sfumature divennero l'esclusivo contenuto della coscienza... Per curare l'esattezza del linguaggio, secondo molti psicologi, non si sarebbe dovuto dire « *io penso* » (*ich denke*), ma « *si pensa* » (*es denke*). Il pronunziare in psicologia il pronome « *io* » (*ich*) poteva essere pericoloso. La scienza lo vietava (2) ».

Per accertarsi della verità di queste parole del Külpe, basta leggere il citato articolo del Titchener; in esso lo psicologo americano propugna tale strana riforma del linguaggio comune. Anche W. James, che nella sua conferenza di Oxford confessava « le anime esser ormai fuori di moda » (3), deplora che in inglese non

---

(1) *Psychological bullettin*, March. 1918.

(2) *Ueber die moderne Psychologie des Denkens*, 1912.

(3) W. Mac Dougall, *Body and Mind*, p. XII.

sia permesso dire « *it thinks* » (*si pensa*), come è permesso dire impersonalmente « *it rains* » (*piove*), « *it blows* » (*tira vento*); e consiglia di dire almeno « *thought goes on* » (*il pensiero si svolge*) (1).

Per W. Wundt la concezione del soggetto sostanziale del pensiero è addirittura un avanzo delle idee mitologiche. Oggi nella nostra età scientifica non si può parlare che dell' « *anima-atto* » (*aktuelle Seele*) (2).

La dottrina dell'anima-sostanza è rigettata indirettamente dai materialisti, per i quali l'anima — quando si voglia ancora conservare questo nome — non può indicare che una forza o un complesso di forze materiali possedute dal nostro organismo. Il pensiero, lo spirito, l'anima — ha scritto il Büchner — non sono una sostanza, ma il prodotto dell'azione combinata di molti elementi materiali dotati di forze e qualità... Come la macchina a vapore produce il movimento, così la fusione organica degli elementi dotati di forza produce nel corpo animale effetti tanto strettamente legati da dare origine ad un'unità, che è chiamata da noi spirito, anima, pensiero (3).

Anche per E. Haeckel l'anima è « un concetto collettivo, che designa l'insieme delle funzioni psichiche del plasma... Essa è un'astrazione fisiologica (sic)... lavoro del psicoplasma, il quale nell'uomo e negli animali superiori è un elemento differenziato del sistema nervoso, cioè il neuroplasma delle cellule ganglionari e de' loro prolungamenti centrifughi (!) » (4). Prima di

(1) *Text-book of Psychology*, pag. 224.
(2) *Grundzüge der phys. Psychologie*, Vol III, p. 756 e seg.
(3) *Kraft und Stoff*, p. 135.
(4) *Les enigmes de l'univers*, tr. fr., pag. 210.

lui il Vogt aveva detto: « L'anima umana è un nome collettivo per designare le differenti funzioni che appartengono al sistema nervoso centrale, al cervello... ».

La dottrina in parola è pure rigettata dai panteisti. Per essi l'anima, o è un modo reale della sostanza divina, in quanto pensante (Spinoza), o è un aspetto della evoluzione logica dell'assoluto (Hegel).

L'idealismo — dice il neo-hegeliano G. Gentile — rigetta il pensiero concepito come realtà costituita fuori del suo svolgimento, come sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Il soggetto unico ed unificatore non è un essere o uno stato, ma un processo costruttivo (1).

Coloro però che la impugnano direttamente e con maggior ardore sono i seguaci del fenomenismo, che, già preparato dal Locke e apertamente proposto dallo Hume (2), è oggi abbracciato da quanti, direttamente o indirettamene, hanno subìto le influenze della filosofia sensistica. Per tutti costoro « l'anima, cioè il preteso soggetto del pensiero, l'Io che conserva la sua unità ed identità sotto la corrente mobile delle sensazioni, delle immagini e de' sentimenti, è un'illusione... Nell'io non vi è di reale altro che la catena degli eventi e fenomeni interni » (3). « La mente — scriveva già D. Hume — è una specie di teatro, dove parecchie percezioni fanno successivamente la loro comparsa; e, per quanto la naturale propensione porti a ritenere il contrario,

---

(1) *Teoria generale dello Spirito*, p. 16, 22.

(2) Per il Locke l'anima è il noto sostegno delle idee. Secondo lo Hume noi conosciamo soltanto le nostre percezioni, e non occorre dare ad esse un sostrato comune.

(3) Taine, *De l'intelligence*, l. III, ch. I.

non si può parlare, nè di semplicità, nè d'identità » (1).

Una forma recente di fenomenismo è il *parallelismo psico-fisico* (2). Secondo questa dottrina difesa oggi da molti psicologi, quali Wundt, Paulsen, Höffding, Ebbinghaus, ecc., esistono in noi due serie di fenomeni: una abbraccia tutti i fenomeni psichici; l'altra quelli fisici, fisiologici. In ambedue ogni singolo fatto ha la sua ragione in quello che immediatamente lo precede. Ambedue si sorreggono da sè, senza bisogno di un soggetto, senza bisogno di un appoggio qualunque.

Il fondo ultimo del nostro essere, dice il Wundt, non si concepisce che come attività, come volere; e non può identificarsi con la sostanza, che è concepita come inerzia, come permanenza. In altre parole, se l'anima si pensa come causa, e quindi mutevole, non può pensarsi come sostanza, cioè permanente (3).

E. Kant e quanti accettano integralmente la sua dottrina, pur ammettendo l'anima sostanza quale postulato dell'ordine morale, negano che sia possibile affermarne la realtà, insistendo unicamente sulle esigenze della ragione pura. Per il filosofo di Königsberg è solo in forza di un paralogismo, in forza dell'uso sofistico del principio di sostanza che si passa dall'io come ci apparisce ed è pensato, all'io come è in se stesso, all'io anima, all'io sostanza. Noi conosciamo l'io solo come soggetto logico, come un'idea inseparabile dai nostri giudizi, come il concomitante necessario di tutte le nostre

(1) *Treatise of human nature*, par. IV, § 6.

(2) Vedasi sopra *Introduzione*, n. 10; Villa, *La psicologia contemporanea*, p. 106-360.

(3) *System der Philosophie*, Lpz. 1889. p. 427-9.

operazioni razionali. Quando invece lo diciamo sostanza, lo facciamo, non più condizione, ma oggetto del giudizio; e quindi giudice e giudicato (1).

### 3. La realtà dell'anima.

Se il Kant ritiene che è impossibile provare la esistenza dell'anima, senza cadere in un paralogismo, senza cioè passare arbitrariamente dall'ordine logico-fenomenale a quello ontologico-numenale, noi invece riteniamo, che si può provarlo a tutto rigor di logica. Le affermazioni del filosofo tedesco si basano unicamente sulle esigenze soggettivistiche di tutto il suo sistema, già a lungo da noi confutato (2).

Abbiamo detto sopra, che i moderni psicologi per designare la sorgente ultima della nostra attività interiore e cosciente, si servono indistintamente, tanto della parola *anima* quanto della parola *io*. Ora queste due parole non sono per nulla equivalenti, giacchè l'io indica propriamente l'intera persona, tutto l'uomo, anima e corpo. Nondimeno, per facilitare la discussione, ci serviremo del linguaggio degli avversari, adoprando, quando occorra, la parola io per indicare l'anima, che dell'io è la parte principale formale.

A scanso di equivoci dobbiamo ancora notare, che oggi, dopo W. James, si distingue un duplice io: l'io posseduto e conosciuto, cioè il contenuto integrale della coscienza: immagini, idee, emozioni, sentimenti, ecc.; l'io-soggetto, l'io-principio, che conosce e possiede i fatti psichici. W. James propone di chiamare quest'ul-

---

(1) *Critica della ragione pura*. Dial. trasc., c. 1.

(2) *Parte* I. Dio.

timo semplicemente l'*Io* (*the I*, *le Je*, *das Ich*), e di chiamare invece il primo *Me* (*the Me*, *le Moi*, *das Mich*).

Da quanto è già stato detto, risulta chiaramente che se tutti sono d'accordo intorno alla realtà dell'io oggetto, del me, non tutti lo sono intorno alla realtà e natura dell'io soggetto, dell'io propriamente detto. Per i fenomenisti l'io propriamente detto è una parola o un concetto indicante l'insieme de' fatti psichici. Per noi sostanzialisti invece è un principio sostanziale, un principio per sè sussistente, che de' fenomeni psichici è il soggetto e la sorgente perenne.

La tesi che difendiamo — ognuno può facilmente comprenderlo — è d'importanza capitale. Se non si danno che fenomeni psichici tra loro fatalmente e indissolubilmente congiunti, e ogni entità da essi distinta, si chiami io, o come meglio piace, è pura finzione, pura illusione di ottica mentale, non si comprende più in qual modo si possa ancora parlare d'immortalità personale, di libertà, d'imputabilità, di responsabilità, e l'ordine morale e religioso viene ad essere minato alle sue stesse basi.

Che esista realmente l'anima in quanto indica il centro della nostra attività e il principio delle nostre azioni psichiche, pare non possa negarsi seriamente, quando si ammetta, come si deve ammettere, la legge di causalità. Secondo questa legge fondamentale della scienza e della vita, ogni effetto suppone una causa proporzionata; e quindi ogni azione esige un agente da cui è compiuta, ogni fenomeno un principio da cui emana. Allorchè l'effetto è accertato, resta accertata anche l'esistenza di una causa. Che questa sia interna od esterna, accessibile ai sensi o ad essi superiore, non monta; l'effetto presuppone sempre la causa, giacchè

non esiste che in forza di essa. Ora chi può negare la realtà de' fenomeni psichici? Chi può negare le azioni de 'sensi, le costruzioni e finzioni della fantasia, le visioni della mente, i desiderî, gli affetti e le aspirazioni del volere? Nessuno, evidentemente; neppure gli avversari dell'anima. Tutti gli accennati fatti interiori, non solo sono una realtà, ma la più viva, la più profonda, la più preziosa delle realtà umane; sono la nostra vera ricchezza, la radice vera della nostra grandezza e nobiltà. Se quindi tutti i fenomeni hanno una causa, debbono averla anche quelli psichici; se tutte le azioni hanno un principio, debbono averlo anche quelle interne del senso e dell'intelletto. Come nessuno riuscirà mai a spiegare la luce e il calore materiale, senza ammettere un focolare fisico da cui emana, così nessuno, senza presupporre un focolare psichico, riuscirà mai a spiegare la luce della conoscenza e il calore degli affetti. Come sarebbe folle pretendere di trovare la ragione di una sinfonia, senza ammettere qualcuno, che l'ha ideata e qualcuno che l'ha eseguita, così sarebbe folle pretendere di capire, senza un principio corrispondente, tutte le ineffabili e meravigliose armonie del nostro misterioso mondo interiore.

« In tanto dunque — possiamo dire con S. Tommaso — ci è dato accertarci che abbiamo un'anima, in quanto abbiamo coscienza di sentire, d'intendere e di esercitare altre simili operazioni vitali » (1).

Ora se per arrivare alla realtà ontologica dell'anima partiamo dalle nostre operazioni psichiche, che appartengono all'ordine reale ontologico, il nostro processo dimostrativo è perfettamente legittimo. Il passaggio ar-

(1) *De Veritate*, q. 10, a. 8.

bitrario denunziato dal Kant non esiste affatto; ed è semplicemente immaginario il paralogismo in cui ci accusa di cadere.

## 4. La sostanzialità dell'anima. Nozioni indispensabili.

Se l'anima non è un semplice nome, nè un semplice concetto, sibbene un'entità reale, di quale natura è questa entità? E' essa accidentale, o sostanziale? Prima di rispondere è opportuno premettere le nozioni di sostanza e di accidente. In tal modo, oltre che chiarire concetti poco conosciuti dai profani di filosofia, si potrà meglio definire il vero punto della questione.

Se ci facciamo ad esaminare gli esseri che ne circondano, tanto nell'ordine della natura, quanto in quello dell'arte umana, è facile scorgervi due ben distinte classi di realtà. Vi sono realtà primarie, intime e profonde, che esistono per se stesse, e non hanno bisogno, per esistere, di un soggetto che le sostenti; e vi sono realtà secondarie, che si aggiungono alle precedenti per determinarle e modificarle, ed hanno bisogno di esse per esistere. Le prime, che costituiscono il fondo stabile delle cose, si dicono sostanze (*sub-stant*): le seconde, che ne costituiscono come la superficie o la faccia esterna e variabile, si dicono accidenti (*accidunt*). Le sostanze, appunto perchè formano il fondo delle cose, rappresentano propriamente l'essere: το ὂν; gli accidenti invece, siccome si aggiungono alla cosa già costituita, non rappresentano che una parte dell'essere: ὄντος ὄν.

Illustriamo queste nozioni con un esempio. Esaminiamo una statua. Che cosa ci colpisce avanti tutto?

Un assieme di modificazioni e determinazioni, che possono variare all'infinito; tali sono il volume, il peso, l'altezza, la larghezza, il colore, la figura, ecc. Ma simili modificazioni e determinazioni non esistono per se stesse, ed esigono un soggetto che le sostenti, senza essere sostentato, un soggetto che esista per se medesimo. Questo soggetto è quello che, a seconda de' casi, s'indica col nome di ferro, legno, marmo, bronzo, argento, oro, ecc. Ebbene, le predette modificazioni e determinazioni costituiscono nella statua gli accidenti; il soggetto poi che le sostenta, costituisce la sostanza.

Nella sostanza l'esistere per se stessa, senza bisogno di un soggetto a cui appoggiarsi, rappresenta l'elemento formale principale; mentre la sua capacità a sostentare gli accidenti e a restare immutata nel loro continuo variare, non ne rappresenta che l'elemento secondario.

### 5. Le prove della sostanzialità dell'anima. La coscienza dell'unità e identità dell'io.

Presupposte queste indispensabili nozioni, ecco come crediamo di poter provare che l'anima è una vera sostanza.

Ogni entità reale, incapace di esistere per se medesima, ha bisogno di appoggiarsi, sia immediatamente sia mediatamente, ad un'entità per sè sussistente; o, per usare un rigoroso linguaggio filosofico, ogni accidente o serie di accidenti presuppone una sostanza. Ora tutti i fatti psichici, tutti i nostri fenomeni interni sono incapaci di esistere per se stessi, esigono un principio ed un soggetto per sè sussistente, che li produca e li sostenti. Sono quindi pure entità accidentali, che pre-

suppongono una entità sostanziale. In altre parole, le nostre sensazioni, i nostri pensieri, i nostri affetti presuppongono una sostanza che sente, pensa, ama.

Che i fatti psichici siano entità accidentali, le quali hanno bisogno di un soggetto sostanziale, si prova tanto *a priori*, in forza dell'analogia, quanto *a posteriori*, in base ai risultati della nostra esperienza interna.

Qualunque azione implica un soggetto, che la fa e la riceve. Un'azione sospesa nel vuoto, non è ammissibile. Chi potrebbe concepire un movimento, senza una cosa che si muova? Chi potrebbe capire una funzione vitale, senza un vivente a cui appartenga? Quello che è vero per tutte le azioni, non può non esserlo anche per quelle interiori, per quelle psichiche; e l'analogia ci obbliga a ritenere, che non si dà sensazione senza senziente, pensiero senza pensante, volizione senza volente (1).

E questo è pienamente confermato dalla esperienza psicologica. Ripieghiamoci su noi medesimi; interroghiamo la coscienza, unico testimone della nostra vita intima. Che cosa ci dice essa? Essa non attesta soltanto una molteplicità di azioni, ma anche l'unità del loro principio; non ci dice soltanto che vi è una catena immensa di sensazioni, d'immagini, d'idee, di affetti, di desiderî; ma ci dice pure che vi è un unico soggetto — l'*io* — che sente, pensa, desidera, ama. E' basandosi su questa chiara testimonianza della coscienza, che ognuno di noi — compresi i fenomenisti — attribuisce al misterioso agente nascosto dietro la sottile veste dei fenomeni, tutte le sue molteplici azioni, e dice con pie-

(1) Lotze, *Metaphysik*, § 241.

na sicurezza e convinzione: *io* vedo, *io* odo, *io* giudico, *io* voglio, *io* amo. Mentre tutti i fenomeni del mondo esterno sono anonimi ed impersonali, quelli del mondo interno portano sempre impresso il sigillo dell'io, e non possono mai esprimersi interamente senza verbo personale.

E la coscienza non si limita ad attestare l'esistenza di un unico principio delle nostre azioni; essa attesta inoltre, aiutata dalla memoria, la sua persistenza e stabilità. E' indubitato che non siamo consapevoli unicamente di quanto accade dentro di noi nel momento fuggevole dell'azione. Le azioni nostre interiori anche allorchè sembrano sparite per sempre nei gorghi oscuri del tempo, non son mai perdute completamente per noi. Se il passato non ha più la vita palpitante del presente, non è del tutto morto, e conserva col presente vincoli strettissimi. Noi possiamo ricordarlo in tutte le sue fasi, in tutti i suoi aspetti. Giunti all'estremo limite della esistenza, possiamo volgerci indietro e abbracciare col nostro sguardo il cammino già fatto. Possiamo colla memoria risalire il corso degli eventi, fino quasi all'aurora della vita, e riviver questa in tutte le sue tappe; riviverla nella forte virilità come nella gioventù ardente, nella lieta adolescenza come nell'infanzia ingenua; riviverla in tutte le sue lotte, in tutte le sue battaglie, in tutti i suoi palpiti; riviverla nelle sue tristezze come nelle sue gioie, nei suoi scoraggiamenti come nei suoi entusiasmi, nelle sue onte come nelle sue glorie, nelle sue sconfitte come nelle sue vittorie. Mentre dunque il grande fiume della vita interiore scorre senza interruzione solenne e maestoso, o torbido e violento, vi è un soggetto che immobile lo contempla, e ne abbraccia collo sguardo il corso più o meno lungo.

E questo soggetto, che permane immobile dietro la corrente mobile degli eventi intimi, non è un semplice testimonio, non è un semplice spettatore. Interrogando la nostra coscienza, non ci sentiamo soltanto spettatori delle molteplici manifestazioni della vita psichica, ci sentiamo ancora, e sopratutto, attori. L'io che ricorda sensazioni, pensieri, desiderî ed affetti, li ricorda come proprî; li ricorda come un'emanazione di se stesso, come il prodotto della sua stessa attività. Insieme con i fatti attuali si attribuisce quelli passati; e se ognuno di noi dice, con piena convinzione: io vedo, penso, voglio, amo, con non minore convinzione dice: io vidi, pensai, volli, amai. Le azioni psichiche variano e si moltiplicano all'infinito; ma unico è il principio remoto da cui procedono. I fenomeni succedono ai fenomeni, come le onde seguono alle onde; ma sotto questa marcia ininterrotta e fatale di eventi vi è qualche cosa che non cambia e non passa. Le energie della vita s'irradiano in tutte le direzioni, come in tutte le direzioni si disperdono le acque di un fiume; ma la polla viva che le alimenta, permane immutata.

La convinzione dell'unità e persistenza dell'io, che si acquista, appoggiandoci alla testimonianza della coscienza, è così viva e profonda in noi, che su di essa fondiamo, insieme col sentimento della responsabilità, quello della nostra dignità personale.

E' perchè siamo convinti di questa unità e persistenza dell'io, che ci consideriamo unici autori responsabili delle nostre azioni tanto presenti che passate, e ce ne rallegriamo o ce ne attristiamo, ce ne vantiamo o ce ne vergognamo, pronti a portarne e subirne tutte le conseguenze. E' in forza della convinzione di questa unità e persistenza dell'io, che approviamo o disappro-

viamo i premi o le pene, le lodi o i biasimi che hanno di mira le nostre azioni. E' in forza di essa che sentiamo l'obbligo di correggerci, migliorarci e prepararci un avvenire sempre più bello, sempre più degno e fecondo.

## 6. La convinzione dell'unità e identità dell'io non è illusoria.

Gli avversari non possono non sentire l'efficacia dell'argomento ora illustrato; e per sottrarvisi, in qualche modo, gridano all'inganno e all'illusione.

L'io, essi dicono, in realtà non è altro che la risultante di molteplici fattori, un nodo di mutevoli relazioni, senza qualsiasi consistenza propria; se ci apparisce come qualcosa di stabile e sussistente, se ci si presenta come sostanza, è solo per un'illusione di ottica mentale; noi siamo giocati dalla coscienza.

Quand'anche, ammettendo il soggetto sostanziale che chiamasi anima, fossimo degl'illusi, saremmo dopo tutto in buona compagnia. « Il concetto sostanzialista dell'anima — scrive un avversario, W. James — è essenzialmente quello di Platone e di Aristotele. Ricevette la sua elaborazione formale e completa nel Medio-evo. Fu accolto da Hobbes, Descartes, Locke, Leibnitz, Wolf, Berkley; ed ora è difeso da tutte quante le moderne scuole dualistiche o spiritualistiche e dal senso comune » (1).

Prima nondimeno di rassegnarci a passare per illusi, è necessario che gli avversari ce ne somministrino le prove. Se la convinzione della unità e persistenza

(1) *Principî di psicologia*, p. 246.

dell'io è errata, devono dirci perchè essa è nata, perchè si è affermata e diffusa. Se la coscienza che l'attesta c'inganna, debbono dirci, perchè, proprio in cosa di tanta importanza, viene meno la sua veracità. Hanno gli avversari queste prove? Possono essi dirci questi perchè? No di certo. La loro affermazione è completamente gratuita. Unica prova sono le esigenze de' loro principî empiristici; ma questo è veramente troppo poco. Non è certo per il piacere di metterci d'accordo con i dogmi cari allo Hume e compagni, che rinunzieremo ad una convinzione così profonda, e porremo in dubbio una testimonianza tanto chiara ed evidente della nostra coscienza.

Ma l'affermazione avversaria non è soltanto gratuita, è ancora completamente falsa.

Essa, se ben si considera, implica proprio l'esistenza di quel soggetto sostanziale, che vorrebbe impugnare. Se infatti vi è illusione, vi è pure un soggetto che s'illude. E non è possibile denunziare l'illusione, senza supporre un soggetto che conosce anche la realtà, e che è in grado di paragonare fra loro l'una e l'altra. « Le parole apparenza, illusione — scrive il De Sarlo — in tanto hanno senso in quanto è ammesso un soggetto che s'illude o che osserva l'apparenza. Non basta: per poter parlare di apparenza e d'illusione è necessario aver conosciuto o conoscere la realtà; ora tutto ciò implica l'esistenza, o di un secondo soggetto capace di far la critica del primo, o di un soggetto capace di far la critica di se stesso, se pure non si vuol attribuire tale compito al pensiero astratto, vale a dire al pensiero che, non essendo il pensiero di qualcuno, non può esistere. Come sarebbe concepibile un pensiero posto al di fuori

della coscienza, che critica la natura della coscienza stessa? » (1).

Ippolito Taine, che è stato uno de' più battaglieri avversari del « fantasma metafisico dell'anima », ha creduto di farci toccar con mano la illusione di cui saremmo vittime, quando ci ostiniamo ad ammettere l'unità e persistenza dell'io. Ecco le parole del brillante scrittore: « L'illusione de' sostanzialisti sarebbe simile a quella di un uomo, che, per meglio conoscere una lunga tavola, l'avesse divisa in triangoli, losanghe, e in quadrati tutti segnati col gesso... e che dicesse, percorrendo successivamente le dette divisioni: la tavola qui è un quadrato, più su era una losanga, e laggiù sarà un triangolo. Ho un bell'andare avanti e indietro, ricordarmi del passato, prevedere l'avvenire, trovo sempre la tavola invariabile, identica, unica, mentre le sue divisioni variano; dunque essa ne differisce, è un ente distinto e sussistente, cioè una sostanza indipendente, di cui le losanghe, i triangoli, i quadrati non sono che gli stati successivi ».

Per una illusione d'ottica quest'uomo crea una sostanza vana, che è la *tavola in se stessa*. Per una illusione d'ottica del tutto simile noi creiamo una sostanza vuota, che è l'*io* preso in se stesso. Come la tavola non è che la serie continua delle sue divisioni, così l'io non è che la trama continua de' suoi eventi successivi » (2).

Anche Ebbinghaus ripete la stessa obiezione, servendosi di un'altro paragone.

Come in una pianta, egli dice, non esiste un sog-

---

(1) *Psicologia e filosofia*, Vol. II, p. 14.
(2) *Traité de l'intelligence*, t. I, p. 345.

getto distinto dalle radici, dalle foglie e dai fiori, ma la totalità di queste parti forma la pianta, così anche nell'anima, sostegno e cosa sostenuta, il tutto e le sue parti, sono una medesima realtà (1).

L'obiezione del Taine non è che un povero sofisma. L'esempio di cui si serve non poteva essere peggio scelto; e noi gli rispondiamo scolasticamente con un secco: *Nego paritatem.*

La tavola, che è una unità artificiale, risultante di parti, le quali, per quanto indivise, restano sempre divisibili, non può di certo venir paragonata con l'io, che, come vedremo, è una unità naturale escludente ogni composizione di parti, ogni divisibilità.

La tavola poi e le divisioni, di cui parla il Taine, stanno tra loro nel rapporto del tutto colle sue parti; mentre l'io e le sue operazioni stanno nel rapporto della causa con il suo effetto. Ora evidentemente, se la somma delle parti e il tutto sono una stessa cosa, non sono affatto una stessa cosa la causa e i suoi effetti; se la lira non differisce dalla somma di cento centesimi, l'albero invece differisce dai suoi frutti. Non possiamo per questo motivo immaginare una tavola, che sia realmente distinta dalla somma delle divisioni tracciate sopra di essa; ma possiamo e dobbiamo anzi ammettere un io realmente distinto dalla somma delle sue operazioni. Paragonare col Taine l'assieme delle operazioni dell'io all'assieme delle parti di cui risulta una tavola, equivale dunque a supporre che l'io sia veramente costituito dalla somma delle sue operazioni; equivale a supporre quello che costituisce il punto controverso tra sostanzialismo e fenomenismo, a commettere una vera petizione di principio (2).

(1) *Grundzüge der Psychologie*, I, 15.

(2) Farges, *Il cervello, l'anima e le facoltà*, p. 82.

## 7. Il giudizio, il ragionamento e la memoria.

Negando l'esistenza di un soggetto, che permane identico a traverso il moltiplicarsi e il variare de' fenomeni interni tanto sensitivi che razionali, e ammettendo che l'io non è altro che la somma di questi fenomeni, non viene ad essere impugnata soltanto la testimonianza della coscienza. Vi è qualcosa di più. In questa supposizione tutta la nostra vita intima diventa un enigma inesplicabile, e non c'è più fatto psichico di qualche importanza, che possa ricevere una sufficiente e adeguata spiegazione.

Esaminiamo qualcuno di questi fatti.

Oltre le conoscenze semplici, per mezzo delle quali raggiungiamo le singole idee e i singoli concetti, esistono in noi anche quelle complesse, per mezzo delle quali riduciamo all'unità una molteplicità di elementi.

Nel giudizio e nel ragionamento non si ha infatti soltanto una successione di conoscenze giustaposte, senza alcun nesso tra loro. In ambedue queste operazioni noi passiamo da un elemento all'altro, per afferrarne poi indivisibilmente i rapporti. Tale riduzione all'unità risalta tanto più chiaramente, quanto più numerosi sono gli elementi che vengono uniti e più intima e stretta è la loro concatenazione. Essa spicca sopratutto nelle severe e rigorose dimostrazioni scientifiche, e culmina nelle grandi concezioni filosofiche, le quali fondono in un tutto armonico innumerevoli principî, innumerevoli dati, e permettono di abbracciare in un attimo i più vasti panorami intellettuali.

Come spiegare questi fatti innegabili nella dottrina

degli avversari? Ogni spiegazione diventa impossibile. Se non si ammette un principio conoscente unico, che vede e paragona tutti e singoli gli elementi, chi compirà la loro riduzione all'unità? Se non vi è un principio conoscente, che permane identico nel tempo occorrente per passare dal soggetto al predicato, dallo antecedente al conseguente, dai principî generali alle conclusioni particolari, chi compirà questo passaggio, chi compirà la sintesi? La molteplicità della serie psichica — la sola ammessa dagli avversari — è dunque in pieno contrasto con l'unità e l'indivisibilità delle nostre conoscenze complesse, che esigono un principio unificatore immutabile e indivisibile.

Fra tutti i fenomeni psichici di ordine conoscitivo però non ve n'è alcuno che sia in contrasto con la dottrina dei fenomenisti quanto quello della memoria. Come abbiamo detto, noi non conosciamo soltanto il presente, conosciamo pure il passato. Noi ricordiamo le impressioni già provate dai nostri sensi, le visioni che illuminarono la nostra mente, gli affetti che agitarono il nostro cuore, gli sforzi che furono imposti alla nostra volontà. Ed è appunto questo potere memorativo, che ci permette di paragonare tra loro le varie manifestazioni della nostra attività, e di portare su di esse il nostro giudizio.

Questo fenomeno della memoria può venire spiegato, se non si ammette altro che la mobile serie de' fatti psichici, e si nega qualunque soggetto stabile distinto realmente da essa? No di certo.

Nella memoria infatti un fenomeno già passato viene « riconosciuto », cioè conosciuto per la seconda volta. Da chi? Evidentemente da chi lo conobbe la prima.

Quando si ricorda qualche cosa, non è già il fenomeno che si ripete, come sembra credere G. Gentile (1) — ricordare l'amore, non significa amare nuovamente — ma la sua conoscenza. E' il medesimo fenomeno, che si riaffaccia alla coscienza, che si ripresenta cioè allo stesso testimone nelle stesse circostanze di luogo e di tempo, in cui venne conosciuto la prima volta. Si neghi l'identità di questo testimone; si affermi coi fenomenisti che esiste soltanto una catena di fenomeni distinti, la quale si svolge ininterrottamente, senza un centro di rifornimento, senza un punto fisso di appoggio, e il fatto della memoria diventerà incomprensibile. De' fenomeni tra loro del tutto distinti, de' fenomeni che nascono mentre gli altri muoiono, e si affacciano sul campo della coscienza, al momento in cui gli altri ne scompaiono, non possono conoscersi scambievolmente. Si supponga, ad esempio, che non esista altro che la serie de' miei pensieri rappresentata da A, B, C, D, E. Come mai E ultimo termine della serie potrebbe conoscere i termini precedenti, che hanno già cessato di esistere, quando esso è apparso sul cielo della mente? Escluso un soggetto capace di abbracciare tutti i termini della serie, resterebbe una somma di pensieri ignoti tra loro, e la memoria coi ricordi del passato diventerebbe impossibile.

Non è quindi — come vorrebbero gli avversari — la memoria che spiega la identità dell'io; ma all'opposto è questa identità, che si presuppone quale condizione essenziale della memoria.

---

(1) *Teoria generale dello spirito*, p. 22.

## 8. La responsabilità.

Dall'ordine teorico passando a quello pratico, la insostenibilità del fenomenismo e la conseguente necessità di un soggetto che permanga identico e immutato sotto il perpetuo flusso de' fenomeni psichici, si fanno chiaramente manifeste, allorchè prendiamo ad esaminare il fatto della responsabilità e degli altri elementi etico-giuridici che l'accompagnano.

Come si è già accennato, noi ci sentiamo e siamo tenuti responsabili delle nostre azioni morali; dobbiamo portarne le buone o cattive conseguenze, subirne le sanzioni tanto interne che esterne, e accettare le lodi o i biasimi, i premi o le pene, che esse ci attirano da parte dei tutori della legge o dei rappresentanti dell'opinione pubblica.

Ma tutto ciò diventerebbe inesplicabile, e peggio ancora, ridicolo ed assurdo, quando esistessero esclusivamente delle azioni, e non un soggetto stabile che ne sia la causa.

Senza un soggetto agente, dove trovare l'autore responsabile delle azioni medesime? Dove trovare colui al quale deve imputarsi la buona o cattiva condotta, la osservanza o la violazione della legge? E senza un soggetto agente stabile, che permane identico ed immutato, a chi potrebbero applicarsi le sanzioni che accompagnano sempre l'obbedienza o la disubbidienza alle norme regolatrici della condotta morale? In una catena di fenomeni distinti ed evanescenti, che si succedono senza interruzione, dove troveremo più il vero autore di un delitto, il vero autore di un atto di eroismo? Al momento in cui crederemo di afferrarlo e di dargli la

dovuta pena o il dovuto premio, sarà sparito per sempre nel passato che non ritorna! Se l'io perciò s'identifica con i fenomeni psichici ed è soggetto alla loro fluttuazione, al loro continuo comporsi e scomporsi, non si può più legittimamente parlare d'imputabilità e di responsabilità, di merito e di demerito, di leggi e di sanzioni morali. I fenomenisti non vogliono certo arrivare fino a questo nichilismo etico; ma esso è la conseguenza logica e fatale de' loro principî (1).

Conchiudendo, tutti i fatti fondamentali della nostra vita intima — coscienza dell'unità e identità dell'io, universalità della conoscenza e causalità psichica, giudizio e ragionamento, memoria e responsabilità, suonano condanna del fenomenismo, che si trova impotente a spiegarli.

No, non si spiegano questi fatti, ammettendo soltanto une serie o catena di diversi e mutevoli fenomeni. Accanto alla moltiplicità de' fenomeni bisogna ammettere un unico principio da cui emanano. Sotto la fluida corrente delle sensazioni, intellezioni e volizioni bisogna porre un soggetto stabile che le sorregge e le sostenta. La nostra vita psichica, in altre parole, insieme con gli accidenti postula l'anima-sostanza.

### 9. Un argomento metafisico.

Quando non si abbia annebbiata la mente dalla fobia antimetafisica, si può arrivare alla conclusione prece-

---

(1) Nel fenomenismo la responsabilità viene ad essere lesa anche per un'altro motivo. Se la serie degli eventi si svolge necessariamente, non si può più parlare della libertà, che è condizione *sine qua non* della responsabilità.

dente per una via più breve, tenendo conto dei rapporti tra la nostra anima e la nostra natura umana.

Ed ecco come possiamo argomentare:

La natura umana, integralmente considerata, ha certamente tutte le caratteristiche della sostanza. Essa è infatti una entità che esiste per se medesima, senza bisogno di un soggetto che la sostenti; sostenta invece tutte le entità accidentali, che le si appoggiano, e rimane immutata e identica sotto il loro continuo mutare.

Se la natura umana è una vera e propria sostanza, evidentemente gli elementi essenziali dai quali è costituita, debbono essere sostanziali; se fossero di ordine inferiore, cioè accidentali, si avrebbe — cosa assurda ed impossibile — un effetto superiore alla sua causa.

Ora l'anima è indubbiamente un elemento costitutivo essenziale della nostra natura. Essa è per definizione il principio di quelle operazioni specifiche del pensiero e del volere, che ci distinguono da tutti gli altri viventi; il principio intrinseco, che ci fa uomini e ci colloca in una determinata categoria degli esseri cosmici. L'anima nostra dunque non può dirsi entità accidentale, e confondersi con i fenomeni psichici, ma deve ritenersi un principio di ordine sostanziale, una vera e propria sostanza (1).

## 10. Le ragioni degli avversari dell'anima. Una erronea concezione.

Dopo aver provato la sostanzialità dell'anima, in base alla testimonianza della coscienza, non che in base all'analisi della nostra natura e de' più importanti fat-

(1) COCONNIER, *L'âme humaine*, ch. III.

ti psichici, occorre ricercare i motivi e le ragioni che spingono tanta parte degli psicologi moderni a rigettarla.

Non mancano prima di tutto coloro i quali rigettano la nostra concezione sostanzialista, unicamente perchè ritengono ogni testimonianza della coscienza illusoria e ogni sostanza una pura entità verbale. Così, ad esempio, A. Aliotta, non rigetta soltanto « l'ipotetica sostanza esistente dietro le quinte della nostra vita psichica », ma ogni altra sostanza. « Le cose, per esso, non sono reali come entità fisse, sostanze immutabili che stiano dietro i fenomeni, bensì come sintesi di una certa serie di fatti, che abbiamo isolati dal contesto dell'esperienza e riuniti fra loro, per le somiglianze che presentano, per certi modi relativamente costanti di comportarsi rispetto ai bisogni pratici... Ciò che io chiamo col nome di scrivania è un insieme di quei frammenti d'esperienza, che possono mantenersi costanti o variare con una certa relativa indipendenza dall'ambiente, cioè dal resto della mia esperienza totale, e che hanno tra loro certe somiglianze per cui rispondono ugualmente bene al mio bisogno di scrivere nei diversi istanti » (1).

Per chi porta le sue negazioni così indietro fino ai principî remoti della tesi, non ho per il momento da dir nulla. Se per difendere una dottrina si dovesse tornare sempre a provare tutte quelle alle quali essa in qualche modo si ricollega, non si verrebbe mai a capo di nulla; invece di una pagina dovremmo scrivere un libro, invece di un libro un'intera biblioteca. Far accet-

(1) *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, cap. III, n. 10.

tare la sostanzialità dell'anima a chi ritiene, che perfino una scrivania è « un assieme di frammenti di esperienze », sarebbe, credo, opera superiore alle forze umane!

Lasciamo dunque da parte le ragioni remote dell'ostilità alla dottrina tradizionale dell'anima, e veniamo a quelle prossime ed immediate. Tra queste ultime una delle più frequenti è la imperfetta ed errata idea che gli avversari hanno di tale dottrina. Spesso si concepisce l'anima come un punto impercettibile nascosto non si sa dove, lungi da tutte le nostre attività; come « un soggetto vuoto, privo di qualsiasi contenuto, che si va a cercare di là delle esperienze, di là del processo psichico » (1). La si finge pure una entità rigida, nuda, immobile come un cadavere, senza alcun rapporto con il turbinio de' fenomeni; « spettatore impotente e paralizzato del gioco della vita » (2). Il Paulsen parla dell'atomo dell'anima (*Seelenatom*), e lo descrive come « un invariabile, rigido e assolutamente immobile punticino della realtà (*ein Realitätspunktchen*) », come « un pezzettino della stoffa universale della realtà (*ein Bröckchen allgemeines Realitätstoffes*) » (3).

Anche G. Wundt crede che la immobilità inclusa nella sostanza sia inconciliabile colla vita psichica, nella quale tutto muta, e si ha un accrescimento indefinito di energia, una continua creazione di nuovi valori, un progresso senza limiti verso l'ideale della perfezione (4).

(1) A. Aliotta, l. c., cap. II. n. 6. Ha quasi le identiche parole il Gentile l. c., p. 23.

(2) W. James, *Précis de Psychologie*, c. VIII, p. 131.

(3) *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1896, p. 285.

(4) *System der Philosophie*, 1889, p. 427.

Un simile concetto dell'anima può forse concordare con la dottrina di Herbart, per il quale lo spirito è qualche cosa d'immutevole, a cui stanno di fronte le rappresentazioni e i pensieri, come nei fenomeni fisici non si hanno che rapporti mutabili di atomi immutabili. Non concorda però un tale concetto con la dottrina dello spiritualismo tradizionale. I seguaci di questo spiritualismo non negano l'incessante flusso dell'attività psichica, l'indefinito aumento delle energie, la continua creazione di valori. Credono solo che non si possa parlare di flusso di attività, senza una sorgente; di aumento di energie, senza un soggetto che si accresce; di creazione di valori, senza un agente che li crea.

La nozione di un'anima ridotta ad un « punticino » e ad un « pezzettino » della realtà, se è spuntata nella mente di un Paulsen, non si è mai affacciata a quella de' fautori del vero spiritualismo. No, l'anima per noi non è, nè un povero punto, nè un nudo atomo, sibbene la più nobile, la più ricca, la più piena delle realtà umane. Non è lo spettatore impotente e paralizzato del gioco della vita, bensì il suo attore principale. Quanto di grande e di bello possediamo ed operiamo, è posseduto e operato dall'anima. Le nostre energie, le nostre attività più nobili sono distinte, ma non separate da essa. I nostri pensieri, i nostri desiderî, i nostri affetti non sono entità sospese nel vuoto, ma esistono nell'anima e per l'anima. E' essa che pensa, che vuole, che ama. Non è dunque nuda, ma rivestita della smagliante e splendida veste di tutti i fenomeni psichici. E se nella sua essenza resta quella che è; se non subisce tutte le variazioni a cui vanno soggetti i fenomeni, se non si fa e disfà continuamente, come la trama che questi le intessono intorno, non può neppure dirsi assolutamente immobile.

La vita è moto, e l'anima che della vita è il centro e il focolare perpetuo, non può conoscere l'immobilità e rigidità della morte. Per illustrare il concetto di sostanza ci siamo serviti, è vero, di un esempio tratto dalle cose materiali; ma con ciò non abbiamo voluto per nulla significare che i principî sostanziali della vita sono simili ai principî sostanziali della materia, e come questi incapaci di evolvere. « L'io — dice giustamente il De Sarlo — non è invariabile e permanente nella maniera in cui la fisica e la chimica concepivano una volta l'atomo materiale, ma è invariabile e permanente come principio unico di varie funzioni, come capacità esplicantesi in varie maniere » (1).

## 11. La dottrina di E. Bergson.

Il pregiudizio ora denunziato si ritrova pure in E. Bergson, che è forzato a mettersi in opposizione colla dottrina sostanzialista dai principî fondamentali del suo sistema filosofico.

Per il filosofo francese la realtà è un perpetuo divenire. Non vi sono cose, bensì movimenti ed azioni. Si danno cambiamenti, non cose che cambiano; movimenti, non cose che si muovono. Nè il cambiamento esige un sostegno; nè il movimento un soggetto che si muove (2). Siamo noi, che, per i bisogni dell'azione, solidifichiamo la continuità indivisa e mobile del reale, e la frazioniamo in elementi giustaposti e in oggetti indipendenti. Siamo noi, che, dopo aver rotto l'unità della nostra intuizione originale, ci sentiamo costretti a stabilire

(1) *Psicologia e Filosofia*, II, 51.
(2) *La perception du changement*, Conf. II, p. 24-7.

fra i termini disgiunti un legame esterno (1). Se si afferrasse la realtà come è in se medesima, non ci apparirebbe più staticamente, ma dinamicamente nella ricchezza delle sue tendenze; non più come una giustaposizione di note distinte, ma come una melodia ininterrotta.

Applicando questi principî generali, E. Bergson crede che solo, in fòrza di un'illusione, erigiamo in entità indipendenti gli stati psicologici. « Materia o spirito, la realtà è un perpetuo divenire. Essa si fa e si disfà, ma non è mai qualcosa di fatto » (2). La melodia della vita interiore prosegue continua ed indivisibile dal principio alla fine della nostra esistenza cosciente. « La apparente discontinuità della vita psicologica dipende dal fatto che la nostra attenzione si fissa su di essa con una serie di atti discontinui: dove non vi è che un pendio dolce, noi crediamo scorgere, seguendo la linea spezzata de' nostri atti di attenzione, i gradini d'una scalinata... Come la nostra attenzione ha artificialmente distinto e separato i nostri stati di coscienza, così è obbligata a riunirli in seguito per mezzo di un vincolo artificiale. Essa immagina così un *me* amorfo, indifferente, immutabile sul quale sfilerebbero e s'infilerebbero gli stati psicologici. Dove havvi una fluidità di sfumature fuggevoli, che s'innestano le une sulle altre, essa scorge dei colori netti, e, per così dire, solidi, che si giustapongono come le perle variate di una collana: le è giocoforza di supporre allora un filo non meno solido, che congiungerebbe insieme le perle... A parlar giusto questo « sostrato » non è una realtà... Se la nostra

(1) *Matière et memoire*, p. 202.
(2) *Évolution créatrice*, ch. IV, p. 295.

esistenza si componesse di stati separati, de' quali un « io » impassibile avesse a fare la sintesi, non vi sarebbe per noi durata. Giacchè un io che non cambia, non dura, e uno stato psicologico che rimane identico a se stesso fino a che non è sostituito dallo stato seguente, non dura neppure. Si avrà allora un bel allineare questi stati gli uni accanto agli altri sull'« io », che li sostiene; mai questi solidi infilati su di un solido faranno una durata che scorre » (1).

## 12. Critica.

E. Bergson è indubbiamente un abile coloritore del pensiero filosofico, un virtuoso del linguaggio fluido e persuasivo; ma la sua abilità non può salvare la insostenibile tesi che ha preso a difendere, nè la musica della parola può coprire sufficientemente la debolezza dell'argomentazione.

Nel caso attuale non si mostra, nè esatto nell'esporre il pensiero dello spiritualismo tradizionale, nè acuto indagatore della nostra vita interiore.

Non è vero che gli stati di coscienza vengano da noi eretti artificialmente in entità indipendenti e separate, e che quindi l'io sia un soggetto amorfo indifferente, sul quale s'infilerebbero i predetti stati, come le perle nel filo di una collana. Secondo che abbiamo già dichiarato, gli stati di coscienza con tutti i fenomeni interiori sono distinti dall'io, ma non ne sono indipendenti, nè separati. Sono distinti, perchè l'io non è il pensiero, non è l'amore, non è il desiderio; ma non ne sono per nulla indipendenti, perchè non si dà pensiero senza un io che pensa, non amore senza un io che ama, non de-

(1) L. c., c. I, p. 3-4.

siderio senza un io che desidera. E l'anima non è un povero filo destinato a riunire in qualche modo le parti della realtà arbitrariamente divisa, ma un centro di attività, un focolare di vita, il principio e il soggetto di tutti i fenomeni psichici, il quale, nel flusso delle mutazioni, conserva inalterato il suo essere e il suo potere operativo specifico.

No, non è per un semplice bisogno dell'azione, che noi assegniamo agli stati di coscienza un soggetto e un soggetto stabile, ma per obbedire alle esigenze della logica, per obbedire alle voci imperiose che vengono dal nostro interno. Malgrado il fascino delle sue scintillanti metafore, il Bergson non riuscirà mai a persuaderci che possa esistere un movimento senza mobile, un movimento fatto esclusivamente di fremiti scorrenti qua e là, senza un soggetto che lo possegga, lo incanali, lo diriga. Non riuscirà mai a persuaderci che la serie de' nostri fatti interiori basta a se medesima, e non ha bisogno di un sostegno, di un appoggio da essa distinto. Egli dichiara illusoria l'unità e la persistenza dell'io attestata dalla coscienza. Ma se è illusorio un fatto attestato con tanta insistenza e chiarezza, in quale altro caso mai potremo, con sicura tranquillità, affidarci alla nostra coscienza?

Eppoi, come abbiamo già provato, non possiamo rigettare l'unità e la persistenza in parola, senza metterci nell'impossibilità di spiegare i più salienti fatti della vita psichica; senza far violenza a tutte le nostre più ovvie nozioni; senza far violenza allo stesso usuale nostro linguaggio (1). Una volta entrati su questa via,

---

(1) Bergson lo riconosce; e proprio al linguaggio fa risalire la colpa delle tante contradizioni nelle quali sembrano cadere i fenomenisti.

non c'è più abilità logica ed agilità mentale, che valga a salvarci dalle più patenti contradizioni.

Bergson crede, ad esempio, che si possa dare ascolto all'istinto potente, che proclama la sopravvivenza probabile della persona (1). Ma di grazia, se non vi è che movimento, se tutto cambia e non permane nulla d'identico, com'è possibile parlare di sopravvivenza della persona?

Bergson ripete pure ad ogni pagina, che la nostra vita è una corrente, una melodia. Una corrente però non è costituita da una sola goccia di acqua, bensì da migliaia e milioni di gocce che formano un tutto più o meno ordinato; una melodia non è costituita da una sola nota, bensì da innumerevoli note intrecciate secondo le leggi musicali. In ambedue i casi vi è una molteplicità ridotta all'unità dell'ordine. Quand'anche si pretendesse sostenere che si tratta di un'unità soggettiva, di una unità creata artificialmente dalla nostra mente, come sarebbe mai possibile una simile riduzione della molteplicità all'unità, senza un soggetto stabile e indipendente, che sia in grado di afferrare simultaneamente gli elementi del tutto e i loro rapporti?

Senza uno spettatore capace di vederla, non si ha diritto di parlare di corrente; senza un uditore capace di ascoltarla, non si ha il diritto di parlare di melodia. Una semplice serie di atti conoscitivi senza un medesimo ed identico soggetto conoscente possono farci conoscere le singole onde e le singole note, mai il loro insieme.

---

(1) *L'âme et le corps*, in « *Foi et Vie* », 1912.

Bergson concepisce pure la vita come uno slancio, che si evolve e crea le meraviglie dell'universo. Ma è possibile parlare di evoluzione senza un soggetto che si evolva in una determinata direzione? L'evoluzione intellettuale di Bergson, ad esempio, sarebbe forse per caso l'evoluzione di una dottrina filosofica nata dal nulla e sospesa nel vuoto, e non già l'evoluzione di un dotto, di un filosofo, di uno spirito determinato?

Bergson s'illude di risolvere tutte le difficoltà, sostituendo alla permanenza della sostanza quella del passato come tale. La distinzione fra presente e passato per esso è puramente pratica e relativa all'estensione del campo abbracciato dalla nostra attenzione. Il presente sentito, che dura qualche decimo o centesimo di secondo, si estende in realtà a tutto il tempo della durata di un cambiamento reale. Il passato non cessa, ma sembra cessare quando non c'è più utile. In altre parole « il nostro presente cade nel passato, allorchè non gli attribuiamo più un interesse attuale.... Niente c'impedisce perciò di riportare il più indietro possibile la linea di separazione tra il nostro presente e il nostro passato. Un'attenzione alla vita, che fosse abbastanza potente e abbastanza spoglia di ogni interesse pratico, abbraccerebbe in un presente indiviso tutta la storia passata della persona cosciente » (1).

Veramente non è troppo facile comprendere come la nostra storia sia presente, quando le attribuiamo un interesse attuale, e sia invece passata, quando cessa di avere un valore pratico e di fermare la nostra attenzione. Non è facile capire come la nostra permanenza

---

(1) *La perception du changement*, London, 1911. p. 29 e seg.

in un determinato luogo, o un nostro stato di animo indifferentemente appartengano al presente o al passato, secondo che destano o non destano la nostra attenzione e il nostro interesse.

Bergson sembra confondere il tempo reale, che solo l'intelligenza, può conoscere in modo perfetto, e il tempo sentito, il tempo cioè come apparisce imperfettamente alla sensazione. Il presente sentito, dal momento che dura un certo spazio, implica oggettivamente una successione; eppure dalla sensazione è apparso come simultaneo, istantaneo. « Il presente sentito è dunque un sostituto sensibile e imperfetto del vero presente, che non dura e fugge sempre; un sostituto dell'istante indivisibile, il di cui flusso costituisce il tempo, e che l'intelligenza concepisce, correggendo la nozione sensibile del tempo...

Bergson non vede che è assurdo riunire in uno stesso concetto il presente sentito come istantaneo, e la successione che lo misura oggettivamente, e dire che il tempo è insieme successione continua e presente permanente, successione simultanea. E' assolutamente contraddittorio ed impossibile che una cosa in cui vi è successione, sia al tempo stesso istantanea. Dove havvi una durata indivisibile e un presente che dura, un istante che permane, non può esservi movimento, cambiamento, successione » (1).

### 13. La teoria antisostanzialistica dei « Principî di Psicologia » di W. James.

W. James, il geniale psicologo americano, ha affrontato nei suoi *Principi di psicologia* (2) il problema del-

(1) J. Maritain. *La philosophie bergsonienne*, p. 229 e seg.
(2) Cap. X.

l'anima, e ha procurato di portare alla sua soluzione un contributo personale ,senza fingere d'ignorare, come fanno tanti altri, i suoi punti più scabrosi.

Il James avverte i lettori che vuol trattare la psicologia unicamente « da un punto di vista positivo », come « una scienza naturale », facendo astrazione da ogni teoria filosofica, da « ogni rompicapo metafisico ». Di qui il tentativo di darci una psicologia senz'anima.

Egli non pretende dimostrare « l'assoluta non esistenza dell'anima, nè togliere, a chi lo possiede, il conforto di questa credenza »; vuol soltanto provare « la sua superfluità per iscopi scientifici »; provare che « nessuno può essere costretto a dare a tale dottrina la propria adesione per ragioni scientifiche definite ». In altre parole, secondo il James, « l'ipotesi dell'anima non è necessaria a spiegare i fenomeni effettivi della coscienza quali essi ci appaiono ».

Come condurre a termine sì difficile impresa? Egli osserva giustamente, che alla scienza psicologica non basta la descrizione e classificazione dei fenomeni; occorre inoltre la loro spiegazione, che a sua volta importa la determinazione delle loro cause. « I nostri problemi sono problemi di causalità... Da un ordine di ricerche superficiali facciamo passaggio ad un ordine profondo, giacchè la classificazione e la descrizione occupano il piano più basso della scienza, e passano in seconda linea dal momento che si pongono le questioni delle cause, e non conservano altra importanza che quella di aiutarci a rispondere a tali questioni ».

Ma in qual guisa spiegheremo i fenomeni psichici, in qual guisa assegneremo loro una causa adeguata, se dietro di essi non collochiamo un principio, che ne sia la sorgente? Come spiegare i pensieri, i desiderî e gli

affetti, che si succedono in noi con vertiginosa rapidità, se dietro di essi non ammettiamo la presenza di un agente fisso e immutabile, che pensa, desidera, ama? E questo principio, questo agente non è forse quell'io, che la coscienza attesta così vivamente? Il James, dopo qualche esitazione, risponde negativamente. Non ignora il fatto della coscienza attestante la unità e permanenza dell'io; ma alla spiegazione data dallo spiritualismo tradizionale e dal senso comune crede poterne sostituire una sua propria antisostanzialista. Eccola:

A rendere ragione del sentimento dell'unità e continuità dell'io non basta ricorrere, come fa il fenomenismo comune, ad una catena di stati che si rassomigliano e si continuano; è necessario inoltre trovare ai nostri pensieri un *pensatore*, trovare a tutti i nostri atti interiori un proprietario, che se li approprî. E questo pensatore, questo proprietario chi è? Forse l'anima? No, bensì « il pensiero presente attuale, il pensiero giudicante, la sezione identificatrice della corrente del pensiero... (1). Ogni pulsazione della coscienza conoscitiva, ogni pensiero muore per essere surrogato da un altro. Quest'ultimo, fra le cose che conosce, conosce pure quello che l'ha preceduto, e, trovandolo caldo (*worm*), lo saluta, dicendo: tu sei mio e fai parte come me di uno stesso Io. Ognuno de' pensieri che seguono, conoscendo e racchiudendo i pensieri che lo hanno preceduto, è il ricettacolo finale, e, appropriandoseli, ne è anche il possessore definitivo. Ogni pensiero nasce quindi possessore e muore posseduto, trasmettendo tutto ciò, che ha riconosciuto come suo, al proprio successore ».

(1) James con tutti gli antisostanzialisti concepisce la vita cosciente, come « una corrente di pensiero ». (*Stream of thought*).

Si avrebbe in tal modo, non più una identità sostanziale, bensì una identità funzionale. Si avrebbe, non un unico pensatore, bensì una serie continua di pensatori successivi e numericamente distinti, che conoscono tutti alla stessa guisa lo stesso passato (1). E' come se una lunga serie di pastori si succedessero rapidamente nella proprietà del medesimo gregge, per trasmissione ereditaria di un titolo originario; o come — secondo una similitudine di E. Kant — se delle palle elastiche venissero ad avere, non soltanto il movimento, ma la coscienza di questo movimento, e una prima palla trasmettesse a quella che vien dopo, tanto il movimento quanto la coscienza di esso; questa seconda assumesse nella propria coscienza e l'uno e l'altra, e li trasmettesse ad una terza; e finalmente l'ultima tenesse tutto quanto le palle hanno ricevuto, e se lo rappresentasse come cosa sua propria.

« Questo speciale potere proprio del pensiero nascente, di afferrare immediatamente il pensiero che sta per morire e di « adottarlo », è ciò che conduce alla appropriazione del maggior numero degli elementi costitutivi più remoti dell'Io. Chi possiede l'ultimo io, possiede anche il penultimo, perchè il possessore del possessore possiede anche ciò che è da questi posseduto... Il pensiero è dunque un veicolo di scelta, nonchè di cognizione. Esso si appropria gli altri pensieri, è il foco effettivo di concentrazione, il gancio da cui penzola la catena degli Io passati piantato saldamente nel presente... Di lì a poco il gancio pure cadrà nel passato con tutto ciò ch'esso sostiene, e sarà allora trattato come

---

1) *Précis de Psychologie*, p. 262.

un nuovo anello, e un nuovo pensiero se lo approprierà, servendo a sua volta come gancio... ».

Ma per quale mezzo il pensiero attuale riconosce alcune esperienze come proprie, ed altre no? Alla stessa guisa che un padrone di bestiame riconosce le bestie che gli appartengono dal suo marchio (*herd-brand*), così il pensiero successivo conosce il precedente come suo dal marchio dell'io (*self-brand*), che vi è impresso.

Ma che cos'è il marchio dell'io? E' quella specie di calore e d'intimità da cui sono circonfuse le nostre proprie esperienze, e di cui è privo il pensiero delle esperienze altrui. « La coscienza della nostra identità quindi, come fattore psicologico, può essere descritta pienamente senza bisogno di supporre alcun altro agente, all'infuori di una successione di pensieri perituri e transitori dotati della funzione di appropriazione e di rifiuto, e dei quali alcuni possono conoscere, appropriarsi o rigettare oggetti già conosciuti, appropriati o rigettati dai rimanenti ».

## 14. Critica della teoria jamesiana.

W. James ha ben compreso, a differenza degli altri fenomenisti, che alla corrente de' nostri atti psichici occorre trovare un appoggio e un proprietario; ma non è riuscito ad indicarcelo, non ostante la gran dose di abilità e di... buona volontà, che ha messo nella ricerca. Il pensiero attuale non è adatto ad occupare il posto assegnatogli dal psicologo americano. Esso non può possedere, perchè è posseduto; non può sostenere, perchè a sua volta ha bisogno di sostegno.

Come osserva giustamente il De Sarlo, « un Pensiero (con la iniziale maiuscola, secondo che vuole il Ja-

mes), il quale sia capace di svilupparsi, appropriandosi e riconoscendosi nel passato, che sia capace di apprendersi fondamentalmente identico, stabilendó la continuità tra i varî suoi atti, non è una semplice funzione o azione temporanea, ma è un principio di funzione, che si esplica per mezzo della serie di pensieri che successivamente vi si contengono, e che diviene sempre più reale attraverso le forme che va assumendo, conformemente alla sua natura e all'energia che gli è insita » (1). Un tale pensiero — vero succedaneo ed equivalente dell'anima — non può identificarsi con ciascuno degli atti di pensiero, che occupano solo per un istante il campo della nostra coscienza.

Il pensiero attuale, che si affaccia la prima volta alla coscienza, non è in grado di conoscere quelli anteriori, coi quali non è mai coesistito, e che sono già spariti innanzi ch'egli venga all'esistenza. Non è in grado di affermarli simili a se stesso, parte dello stesso io. Il presente non può ritrovare e conquistare un passato, che non è più.

Perchè un pensiero si possa riconoscere simile ad un altro, e quindi appartenente allo stesso io, è necessario che esista un soggetto capace di conoscerli ambedue, capace di confrontarli tra loro.

Una serie di atti transitorî e distinti, una serie che si rinnova e cambia continuamente non può dunque da sola spiegare l'unità e continuità dell'io attestato dalla coscienza.

Affinchè una tale serie possa conservare l'unità e la continuità, è necessario che esista un soggetto unico, un soggetto permanente al quale essa si appoggi.

---

(1) *Psicologia e filosofia*. II. 18.

Negato col James un simile soggetto, come salvare inoltre la continuità della vita psichica nel sonno e in altri fenomeni eccezionali, nei quali il corso dei nostri sentimenti e de' nostri pensieri si arresta? Come si può parlare di corrente conscia durante il sonno? In qual modo prodigioso il primo pensiero della mattina si aggancia all'ultimo della sera precedente?

Ma supponiamo pure che la serie psichica rimanga ininterrotta; supponiamo pure che un pensiero, almeno normalmente, possa avere un contatto conoscitivo coi pensieri che lo precedono; in qual modo si compie un tale contatto? L'abbiamo già udito dal James. Il pensiero attuale si appropria quello precedente, perchè lo riconosce appartenente al medesimo io, coll'aiuto del sigillo dello stesso io, costituito da quel senso di calore e d'intimità, che distingue le nostre dalle esperienze altrui.

Qui però, più che una spiegazione del fatto di appropriazione, se non erro, si ha un vero circolo vizioso. I pensieri precedenti infatti, secondo il James, verrebbero dal pensiero attuale appropriati, cioè riconosciuti parte del medesimo io, perchè trovati caldi ed intimi; sarebbero poi trovati caldi ed intimi perchè riconosciuti parte del medesimo io. In altre parole, l'unione di un pensiero al proprio io sarebbe frutto del calore e dell'intimità; il calore poi e l'intimità del pensiero, a loro volta, sarebbero conseguenza della unione al proprio io.

Anche le ingegnose similitudini, per mezzo delle quali W. James — fortunato rivale di E. Bergson — si sforza d'illustrare il paradosso di un atto di pensiero capace di conglobare e possedere tutti quelli che l'hanno preceduto, non fanno al proposito.

Non fa al proposito la similitudine presa in presti-

to da E. Kant. « Avanti tutto — osserva giustamente il Farges — le palle elastiche sono sostanze, corpi solidi, e il loro urto non può rassomigliarsi all'urto di due pensieri, o di due altri fenomeni senza sostanza. Le ombre non si urtano tra loro, e, quand'anche potessero urtarsi, bisognerebbe supporre la loro esistenza simultanea e non successiva, come quella di « parecchie pulsazioni di coscienza », che si susseguono e che devono ignorarsi scambievolmente, non avendo mai avuta la coesistenza necessaria alla mutua conoscenza. Inoltre l'immagine già abbastanza grossolana di un movimento, che passerebbe, identico a se stesso, da una palla all'altra, diventa ancor più falsa ed inverosimile per il *passaggio della coscienza* da un essere ad un altro. Allorchè la vostra mano mi colpisce, io vedo, è vero, una comunicazione (almeno apparente) del vostro movimento, ma giammai della vostra coscienza individuale, secondo l'assioma filosofico universalmente accettato: « l'individuo è incommunicabile ». Così la similitudine kantiana, lungi dallo spiegare la mitologia verbale del James, le aggiunge parecchi altri miti non meno inintellegibili » (1).

Nè più felice è la seconda similitudine scelta dal James.

L'io, quale si manifesta alla coscienza, non ha alcuna analogia con l'accennata successione di pastori. Questa importa una molteplicità di proprietari, i quali posseggono uno stesso gregge, mentre l'io al contrario ci si presenta come una entità unitaria, che possiede una molteplicità di pensieri successivi. Nell'esempio ci-

---

(1) *Y-a-t-il une psychologie sans âme?* Revue Thom, 1910, p. 145 e seg.

tato. in altre parole. molti sono i possessori, una la cosa posseduta; nel caso dell'io invece uno è il possessore, e molte le cose possedute.

Eppoi — con tutto il rispetto dovuto allo psicologo americano — se si può trasferire da un soggetto all'altro la proprietà di un branco di pecore e di vacche, non si capisce come si possa trasferire da un soggetto all'altro la proprietà di un pensiero o di un affetto. Certamente le bestie, che hanno avuto l'onore di venire paragonate ai nostri pensieri, essendo cose distinte dai loro rispettivi proprietari ,e rimanendo anche allorchè questi hanno cessato di esistere, possono trasmettersi successivamente per eredità; questo non può accadere al pensiero attuale che, secondo il James, è insieme il possessore e la cosa posseduta, e che, appena nato, muore col suo proprietario.

Se vogliamo capire la vita psichica, bisogna ammettere, insieme coi fenomeni, un soggetto unico e stabile, da essi distinto, ma ad essi sempre ed indissolubilmente congiunto. Chi desidera come il James restare veramente fedele alla esperienza e al metodo positivo che vi si appoggia, non può nello studio dei fenomeni psichici prescindere dal predetto soggetto, che tutti indicano col nome di anima.

Nessuna esperienza interiore attesta un'attività pura, bensì sempre e soltanto un soggetto attivo. « Anche colla migliore volontà non posso trovare in me un puro pensiero, ma solo che *io ho* questo o quel pensiero; un puro sentimento, ma che *io sento* gioia o dolore; un puro volere, ma che *io pongo* questo o quell'atto di volontà » (1).

(1) F. Klimke, *Il monismo*, p. 426.

In ogni modo se da questo soggetto potesse prescindere la psicologia empirica, la quale si occupa delle nostre attività interiori, delle loro proprietà e de' loro nessi, da esso non potrebbe mai prescindere la psicologia razionale, che, come ogni altra parte della filosofia, ricerca le ragioni supreme dei fatti, e dagli effetti assurge alle loro cause, dalle operazioni ai loro principî.

## 15. Ultimi attacchi del James alla dottrina dell'anima.

In seguito W. James ha abbandonato la opinione difesa nei suoi *Principî di psicologia.* Scrive infatti nell'epilogo del suo *Text-book of Psychology*: «Alla domanda « qual'è la realtà che conosce? » abbiamo risposto: « gli stessi stati di coscienza ». Questa soluzione ora non può non apparirmi inquinata dai pregiudizî del senso comune, e quindi puramente provvisoria ». E perchè? Perchè il James è arrivato col tempo a dubitare perfino dell'attività della coscienza. « Tutti — egli dice — ammettono una percezione diretta ed immediata della nostra attività pensante e una coscienza interna distinta dagli oggetti esterni, ch'essa conosce. Nondimeno anche di questo non mi sento molto sicuro. Ogni volta che voglio afferrare quasi e toccare questa attività pensante, non mi trovo nelle mani altro che un fatto fisico, un'impressione che mi viene dalla fronte o dalla testa, o dal collo, o dal naso. Mi sembra allora che la coscienza, considerata quale attività, lungi dall'essere un fatto tangibile, non sia che un semplice *postulato* ».

Nelle *Oxford Lectures* del 1908 (1), che possono considerarsi come l'ultima espressione del suo pensiero, cedendo — secondochè egli confessa — all'attacco fatto dal Bergson all'intelletto umano, rigetta apertamente e senza riserva la *teoria dell'anima*.

Dopo aver detto che le sue ricerche lo mettevano di fronte al trilemma: o accettare l'anima, o rinunziare alla logica, o credere che la vita è essenzialmente irrazionale, confessa di preferir l'ultima alternativa. E tanto per giustificare sì strana decisione, afferma che la concezione dell'anima è vana; non spiega nulla, nè ha alcun valore pragmatistico.

« Non è per vane e fantastiche ragioni che la nozione dell'anima sostanziale... non ha più prestigio agli occhi de' pensatori critici. Essa divide la sorte delle altre sostanze e degli altri principî irrepresentabili. Sono tutti, senza eccezione, così sterili, che ai sinceri ricercatori appariscono poco più che nomi per mascherare il vuoto del concetto. Non si approfondisce il fatto che un centinaio di sensazioni si combinano tra loro e sono conosciute insieme, pensandole combinate da un'anima, più di quanto si approfondisca il fatto degli ottant'anni di un uomo, pensandolo ottuagenario, o il fatto delle cinque dita della mano, chiamandoci pentadidattili... Un giorno invero le anime potranno ottenere di venire riammesse nella filosofia; formano una categoria di pensiero troppo naturale alla mente umana per morire senza lunga resistenza. Ma se la credenza nell'anima ritornerà in vita dopo i molti discorsi funebri che il criticismo humiano e kantiano ha pronunziato sopra di essa, sono sicuro che ciò accadrà solo quando qualcuno avrà

(1) *A pluralistic universe.*

trovato nella parola un significato pragmatistico, che fino ad ora è sfuggito all'osservazione » (1).

Non vi è nulla che meglio di questi cambiamenti e delle ragioni che li hanno motivati, ci metta in grado di giudicare il James. Il suo valore, quale filosofo, non è davvero pari a quello che ha, quale cultore della psicologia sperimentale. Come tanti altri egli porta le conseguenze di un peccato di origine, che gli ha immensamente nociuto. E' venuto alla psicologia dagli studi fisiologici, e non ha saputo spogliarsi della sua mentalità esclusivamente positiva; non ha saputo vincere le sue tendenze sensistiche. Abbiamo udito in proposito una sua preziosa confessione: dubita dell'attività della coscienza perchè, ogni volta che tenta afferrarla e toccarla, non si trova tra le mani altro che un'impressione che gli viene dalla fronte o... dal naso (sic). Non riesce a capire l'anima e tante altre entità fondamentali — ad esempio la causa — perchè irrepresentabili.

Da un individuo che ha sì... eccellenti disposizioni filosofiche, come si può esigere coerenza e perspicacia nella soluzione dei problemi psicologici, che rivestono un carattere metafisico? Il suo pensiero su questo punto è davvero una corrente, che si svolge senza direttive sicure, obbedendo a tutte le sinuosità e accidentalità dell'alveo.

Mentre nei *Principî di psicologia* riconosce il largo seguito che ha la concezione sostanzialista fra i più illustri pensatori e le più celebrate scuole filosofiche (2), la dichiara dipoi senza prestigio agli occhi de' pensa-

---

(1) L. c., p. 209.

(2) Vedasi sopra, n. 12.

tori critici, tra i quali — modestia a parte — mette se medesimo. Mentre riconosce che la teoria dell'anima non può esser rigettata senza calpestare la logica, o senza ritenere che la vita è essenzialmente irrazionale, si dichiara più che mai contrario ad essa. Come spiegare una simile decisione? Misteri del... pensiero critico! Ma avrà forse delle ragioni gravissime per rigettare l'anima a sì caro prezzo? No; la rigetta semplicemente perchè la crede del tutto inutile, senza alcun valore pragmatistico.

Egli la mette allo stesso livello di altre presunte nozioni inutili, per esempio, accanto alla nozione di causa. Questo avvicinamento però, osserva giustamente il Mac Dougall, non può che giovare alla dottrina da esso impugnata. Vi può esser qualche cosa di più utile, pratico e indispensabile della nozione di causa, tanto nella scienza quanto nella vita? (1).

Ma obietta il James: alla stessa guisa che non cresce la cognizione degli ottant'anni di un uomo col pensarlo ottuagenario, o la cognizione delle cinque dita della mano, chiamandola pentadidattila, così non cresce la cognizione che abbiamo delle nostre combinazioni psichiche, col dirle opera dell'anima.

No, rispondiamo noi: non vi è parità!

Nei due esempi non cresce evidentemente la nostra conoscenza, perchè si ha una mera tautologia, e si ripete con un nuovo vocabolo la stessa cosa. Dire che un uomo ha ottant'anni, e dire che è un ottuagenario; che la mano ha cinque dita, o è pentadidattila, è assoluta-

(1) *Body and Mind*, p. 362 e seg.

mente uguale. Affermare invece che le combinazioni psichiche sono dovute all'anima, non significa trovare un nuovo vocabolo per indicare le dette combinazioni — l'anima, l'abbiamo già fatto notare contro I. Taine (1), non è per nulla la somma dei fenomeni psichici — ma significa additare la loro vera causa. E questo non è inutile, perchè ci permette di metterci in regola con le esigenze della logica e della esperienza interna. Dicendo che l'anima è la causa de' fenomeni psichici, non dissipiamo certamente il mistero della loro natura intima, ma evitiamo delle assurdità in cui altrimenti cadremmo, e facciamo un po' di luce su fatti, che altrimenti resterebbero inesplicabili.

Assegnando ai fenomeni della nostra vita interiore una causa ed un soggetto che chiamiamo anima, evitiamo — come si è più volte ripetuto — l'assurdità di un'azione senza principio, di un movimento senza mobile, e, nel tempo stesso, spieghiamo il fatto della coscienza attestante l'unità e permanenza dell'io, il fatto del giudizio e del ragionamento, il fatto della memoria, il fatto della responsabilità e degli altri elementi etici concomitanti.

Ora tutto ciò, con buona pace di W. James, non può dirsi davvero vano, inutile, privo di valore pratico, ma deve ritenersi sufficiente a soddisfare le esigenze del pragmatista anche più incontentabile.

### 16. I fenomeni di sdoppiamento.

A dimostrare che l'unità ed identità dell'io, attestate dalla coscienza e fondamenti della dottrina sostanzialista, non sono per nulla sicure e provate, gli

---

(1) Vedasi sopra, n. 6.

avversari ricorrono volentieri ai fatti del cosidetto sdoppiamento.

Si ha lo sdoppiamento, quando uno stesso soggetto sembra rivestire successivamente, o anche simultaneamente, due personalità distinte, con carattere, tendenze e capacità differenti, in guisa da far credere che si tratti veramente di due *io* insieme associati, ma estranei: uno normale o primario, che rappresenta l'attore della vita ordinaria, ed uno supernormale o secondario, che entra in scena in circostanze speciali ed eccezionali (1). Questi *io* aventi esistenze che non si compenetrano, possono conoscersi come ignorarsi, amarsi come detestarsi. In tutti i casi la poliarchia viene a sostituirsi, più o meno a lungo, alla monarchia dell'io ordinario e normale.

Una specie di sdoppiamento si ha anche nell'ipnotismo e nel medianismo, e, moltiplicando queste pratiche con gli stessi individui, si tende a fissare due personalità: quella ordinaria e quella di *trance*. Non è di questi casi artificiali e imperfetti di sdoppiamento che si parla, bensì di quelli più importanti, che avvengono spontaneamente dopo qualche malattia o qualche altro disordine psico-organico.

In passato, quando si cominciarono a studiare questi strani casi, si credette da molti di aver trovato finalmente la prova decisiva contro l'unità sostanziale dell'io; e il Ferrière scriveva con ingenua sicurezza: « Accade dell'io umano quello che accade dell'acqua e della luce; la sua unità semplice è un'illusione; *l'io umano* è una risultante. Quello che il prisma ha fatto per la luce, e l'elettricità voltaica per l'acqua, le malattie

(1) Qualche volta le personalità sembrano anche più di due.

nervose lo fanno per l'io umano. Le malattie nervose compiono l'analisi dell'io; la guarigione lo ricompone » (1).

Oggi, studiati meglio i fatti, possiamo e dobbiamo darne un giudizio molto diverso. I cosidetti sdoppiamenti non provano nulla contro l'unità ed identità dell'io; anzi ne sono in qualche modo indirettamente una conferma.

Avanti tutto l'affermazione della coscienza sull'unità ed identità dell'io costituisce un fatto ordinario, primitivo e fondamentale della nostra vita psichica; mentre l'affermazione della sua duplicità poggia all'opposto su pochissimi casi patologici. Dico pochissimi, perchè, come si può vedere nelle opere di Janet (2), Jastrow (3), Binet (4), Sidis-Goodhart (5), M. Prince (6) ed altri, che se ne sono occupati espressamente, i fatti sicuri, dettagliati e davvero interessanti si riducono a poche decine.

Ora non pare logico, che si debba dimenticare un fatto normale e fondamentale comune a tutti gli uomini, per qualche rarissimo caso morboso, e che, per dare ascolto ai malati, si chiuda le orecchie alla voce dei sani. Non pare molto credibile che, se realmente l'io non è uno ma molteplice, riesca a far conoscere la sua molteplicità soltanto dopo una malattia o dopo un trauma, e nel resto dei casi si ostini a dirsi e fingersi uno.

Inoltre, e questo è il punto essenziale, nello sdoppia-

---

(1) *La vie et l'âme*, p. 266.

(2) *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan.

(3) *La subcoscience*, tr. fr., Paris, Alcan.

(4) *Alterations de la personnalité*, Paris, Alcan.

(5) *Multiple personality*, London, 1905.

(6) *Dissociation d'une personnalité*, tr. fr., Paris, Alcan.

mento psichico la duplicità non riguarda propriamente l'io, bensì le sue varie condizioni, i suoi vari stati. Gli individui che ne sono affetti, non perdono la coscienza dell'unità ed identità dell'io, e continuano ad avere la convinzione di costituire una sola persona; ma, per ragioni non ancora bene accertate — forse per una malattia della memoria — vengono a perdere il filo che unisce le varie fasi della storia dell'io, e non riescono in qualche momento o periodo della vita, a riconoscere come proprî certi gruppi di idee, di tendenze e di azioni, che invece riconoscono senza difficoltà nel corso normale della loro esistenza. In altre parole, hanno coscienza — almeno alcuni — del doppio stato e della dimenticanza delle sensazioni, delle immagini e delle cognizioni dell'uno, quando si trovano nell'altro (1).

E che questa molteplicità riguardi unicamente i vari stati dell'io e non l'io in se stesso, viene confermato da tre fatti certissimi e decisivi.

Primieramente i materiali, per dir così, impiegati dalla personalità aggiunta — immagini, idee, tendenze, ecc. — si ritrovano sempre, sia allo stato di veglia, sia allo stato di sonno, nella personalità ordinaria. In secondo luogo i vari io, per quanto estranei l'uno all'altro, non lo sono mai così completamente da escludere qualunque nesso e rapporto; e uno ricorda sempre come proprî certi eventi, che appartengono all'altro. Così il pastore Hanna, di cui parlano Jastrow e Sidis-Goodhart, nello stato secondario o anormale ricordava, come se si fosse trattato di un sogno, un avvenimento al quale aveva realmente assistito nello stato

(1) Tale è il caso di Léonie e Léontine descritto da Pierre Janet.

normale (1). Finalmente queste disgregazioni psichiche non hanno mai una durata indefinita. Dopo un certo tempo le unità secondarie finiscono per collegarsi, fondersi, o sparire; e l'unità primitiva torna a ristabilirsi completamente.

Ora questi fatti diventerebbero assolutamente inesplicabili, se non esistesse un solo io che permane identico ed immutato, a traverso tutte le fasi della nostra vita psichica. Quando l'io degli stati secondari o anormali fosse diverso dall'io dello stato normale, non potrebbe evidentemente possedere gli stessi elementi. Quando si avessero veramente diversi io estranei fra loro, uno non potrebbe mai conoscere e ricordare come proprî gli eventi dell'altro. Quando non ci fosse un solo ed identico io, diventerebbe inesplicabile, tanto la conoscenza della dissociazione psichica, quanto il ristabilimento dell'unità.

Senza uno spettatore che permane immutato, anche allorchè i suoi stati momentaneamente si scindono, chi avrebbe coscienza di questa scissione? Senza un principio attivo, che si mantiene perennemente indiviso, chi riallaccerebbe il filo spezzato, chi riannoderebbe i rapporti interrotti, chi assicurerebbe nuovamente il trionfo dell'unità?

Si ammetta pure con G. Gentile (2), che « nulla rimane dentro di noi, cessata di ardere la fiamma viva in cui l'atto spirituale consiste, se non a patto che la fiamma stessa si riaccenda »; si supponga pure con lui che « la memoria stessa, quando non rinnova o non crea *ex novo*, non ha nulla da ricordare ». Ma in questo caso

(1) Jastrow, l. c., p. 288.
(2) l. c., p. 22.

chi riaccenderà la fiamma già estinta? Chi la rinnoverà, collegando il presente al passato?

Le interruzioni ed alterazioni della vita psichica dunque, che si hanno nei casi di sdoppiamento o in casi consimili, non sono intelligibili che alla luce della concezione sostanzialistica; e, lungi dall'essere in contrasto con essa, ne costituiscono invece una luminosa conferma.

Perciò il Billia, con la consueta vivacità, faceva al V Congresso internazionale di psicologia, questa curiosa osservazione: « Sdoppiamento.... la parola ha più malizia assai di chi l'adopera: si direbbe un tiro fatto dall'io ai suoi negatori: vedete, par che dica, per cacciarmi via, mi moltiplicate. Per dire ad uno: il tuo io non c'è, bisogna provargli che siamo due » (1).

---

(1) *Atti del Congresso*, p. 345.

## CAPITOLO XII.

# Natura dell' anima

> « La pretesa del materialismo di trasformare la conoscenza della vita dell'anima in una scienza naturale, equivale alla pretesa di ascoltare coll'occhio e di vedere per le orecchie ».
>
> H. LOTZE, *Mikrokosmus*.

## BIBLIOGRAFIA


S. AGOSTINO, *De Quantitate animae*. Ed. Migne, P. L.

B. ALBERTO MAGNO, *De natura et origine animae*. — Lutet. Paris, 1890.

S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 75 e seg.; *De Anima*; C. Gent. II, 63 e seg.; *De unitate intellectus contra averroistas*.

M. LIBERATORE, *Dell'anima umana*. — Roma, 1875.

H. LOTZE, *Mikrokosmus*.

A BINET, *Ame et corps*. — Paris, 1905.

A. BAIN, *Mind and body*. — N. Jork, 1889.

H. BERGSON, *Évolution créatrice*. — Paris, 1907.

W. JAMES, *A pluralistic universe*. — Oxford, 1908; *Human immortality*. 1898.

B. CROCE, *Filosofia dello Spirito*. — Bari, Laterza.

G. GENTILE, *Teoria dello Spirito*. — Pisa, 1918.

CL. PIAT, *La personne humaine*. — Paris, 1898.

B. W. SVITALSKI, *Das Leben der Seele*. — Braunsb. 1907.

J. GUIBERT, *L'âme de l'homme*. — Paris, 1890.

Bernies, *Spiritualité et immortalité.* — Paris, 1901.
G. Rensi, *La trascendenza* — Torino, 1914.
B. Varisco, *Conosci te stesso.* — Milano, 1912.
Si consultino pure le opere indicate ai capitoli II, III, IV e V.

## 1. L'anima è una sostanza semplice.

Provata l'esistenza dell'anima quale principio e soggetto sostanziale di tutte le nostre operazioni psichiche, rimane che ne studiamo l'intima natura. Se il conoscere l'esistenza dell'anima è — dicè S. Tommaso — relativamente facile, bastando a ciò la di lei presenza accertata dalla realtà de' suoi atti, il conoscerne invece la natura esige « una diligente e sottile ricerca » (1). Tale ricerca da noi è già stata fatta sopra, allorchè ci siamo trattenuti lungamente a studiare i caratteri delle sue operazioni specifiche; ed ora non abbiamo che da ricordarne e applicarne i risultati.

La prima questione relativa alla natura dell'anima è quella della semplicità. Possiamo subito domandarci: l'anima consta di parti, o ne è del tutto priva? Può dirsi composta e divisibile, o deve ritenersi semplice e indivisibile? Evidentemente non possiamo attribuire all'anima una semplicità assoluta, qual'è quella che conviene alla causa suprema ,ed'escludere da essa ogni sorta di composizione. Dal momento che è il soggetto stabile e permanente di tutti i fenomeni psichici dobbiamo ritenerla sottoposta alla composizione della sostanza e degli accidenti. Dal momento pure che la nostra vita interiore, oltre ad una meravigliosa unità, presenta

(1) *Sum Th.*, I, q. 87, a. 1.

una non meno meravigliosa molteplicità, siamo costretti ad ammettere, con S. Tommaso, insieme ad un unico centro remoto, molti centri prossimi ed immediati di attività; e quindi a riconoscere nell'anima la composizione dell'essenza e delle potenze o facoltà (1). Ma se all'anima non compete una semplicità assoluta, non competerà almeno una semplicità relativa?

Negano qualunque semplicità i seguaci del materialismo, per i quali l'anima non può essere che un principio materiale ed esteso: un aggregato di energie corporee, come si esprimono i moderni; od un aggregato di atomi sottilissimi, come si esprimevano gli antichi.

Secondo Lucrezio Caro, fedele interprete del materialismo di Democrito e degli Epicurei, l'anima differisce dal corpo solo in quanto che i suoi atomi sono più sottili. Egli vi distingue un soffio leggiero (*aura*), il calore, l'aria e un quarto elemento... anonimo (*omnino nominis expers*), nel quale si trovano gli atomi più piccoli e più levigati (2).

Per E. Haeckel « il problema dell'origine della coscienza è un problema fisiologico, e come tale deve essere portato nel campo della fisica e della chimica... La coscienza non è un essere immateriale, ma una funzione fisiologica del cervello » (3).

« L'io, per M. Verworn, è la somma delle condizioni fisiologiche, che sono necessarie al sorgere di tutti gli stati di coscienza — sensazioni e rappresentazioni, pensieri e sentimenti — cioè il corpo umano » (4).

---

(1) Cf. dopo n. 13.

(2) *De rerum natura*, Lib. III.

(3) *Les enigmes de l'univers*, Cap. X.

(4) *Die Frage nach den Grenzen der Erkenntniss*. Iena, 1908 p. 21.

Nel medio evo fu opinione di molti filosofi arabi e anche de' più antichi scolastici, che l'anima, pur non risultando di parti estese, quantitative, constasse invece di parti essenziali e — conforme alla teoria ilemorfica di Aristotele — fosse composta di un principio potenziale materiale e di un principio attuale formale. Simile dottrina trova forse un riscontro in quella dei teosofi e spiritisti moderni, i quali pretendono che l'anima sia come avvolta nel tenuissimo velo del « perispirito » e del « corpo astrale » (1).

Noi invece riteniamo che la nostra anima è semplice della semplicità, che esclude la composizione o molteplicità di parti quantitative e integranti, come la composizione o molteplicità di parti essenziali e costitutive. L'anima per noi, non solamente non può venire identificata col nostro corpo o con qualunque altro corpo, non solamente non può confondersi con le forze ed energie della materia, ma non può neppure identificarsi e confondersi con un qualsivoglia aggregato di elementi, con una qualsivoglia unione di principî. Questo però non impedisce che l'anima esista nei corpi, vivificandoli e movendoli; non esclude che domini e signoreggi le energie della materia, dirigendole agli scopi e ai fini superiori della vita. Per quanto misteriose, l'unione dell'anima col nostro corpo e l'azione che per mezzo di esso esercita su tutto il mondo sensibile, rappresentano un fatto, che, come vedremo meglio in seguito, non può venire seriamente negato.

L'affermazione della semplicità dell'anima segue logicamente da quanto già conosciamo, sia intorno alla

---

(1) Per la dottrina de' teosofi su questo punto vedasi H. P. Sinnet, *Le développement de l'Ame*, tr. fr. Paris, 1902.

sua sostanzialità, sia intorno alla natura delle sue operazioni specifiche.

L'anima — abbiamo veduto — è il principio unico a cui si ricollega tutta la incalcolabile molteplicità delle nostre azioni; l'autore e insieme il testimone di tutti i pensieri, di tutti gli affetti, di tutti gli sforzi interiori. L'anima è pure il soggetto stabile di tutti gli accidenti psichici, il soggetto che permane immutabile nel flusso perenne delle mutazioni umane, il soggetto che resta identico nel perpetuo avvicendarsi di stati e condizioni diverse. Ora un tale principio, un tale soggetto non può identificarsi con il nostro organismo (1), e quindi non può, come esso, risultare di parti quantitative. In qual modo, potrebbe mai il principo dell'untà identificarsi con l'organismo, che consta d'innumerevoli molecole? Come mai il soggetto che permane immutato ed identico, potrebbe identificarsi con l'organismo, che per legge intrinseca, conserva la vita solo a condizione di rinnovarsi continuamente con un processo ininterrotto di assimilazione e di disassimilazione? (2).

L'anima, che ha quali caratteristiche essenziali l'unità e l'identità, non può essere composta ed estesa come il corpo, le di cui caratteristiche sono la molteplicità e la mutabilità. « Fra tutte le aberrazioni dello spirito umano — dice giustamente il Lotze — mi è sempre sembrata stranissima questa, che possa giungere a dubitare della propria natura, che esso sente immedia-

(1) Quanto si dice dell'organismo in generale, vale di ogni sua parte.

(2) Quantunque non si conosca con assoluta precisione il tempo occorrente, è fuori di ogni dubbio che il nostro organismo, nel corso di pochi mesi, e forse di giorni, si rinnova completamente.

tamente, o che ne faccia dono ad una natura estrinseca, (*il corpo, la materia*), che è conosciuta solo mediatamente, a mezzo cioè dello spirito, che si pretende negare » (1).

Alla stessa conclusione si arriva — e con maggiore rigore logico — analizzando le azioni specifiche dell'anima. Le operazioni intellettive e volitive, di cui l'anima è il principio e la radice, sono — fu già dimostrato (2) — semplici e indivisibili. Noi non possiamo misurare o sezionare l'atto con cui conosciamo la giustizia, la bellezza, la verità, il dovere. Non possiamo dividere l'atto con cui indivisibilmente afferriamo i rapporti tra il soggetto e il predicato, tra le premesse e la conclusione. Perfino quando gli oggetti delle nostre conoscenze sono materiali, composti e divisibili, l'atto con cui li raggiungiamo è semplice e indivisibile. Se posso scomporre un triangolo nei suoi lati, non posso in alcun modo scomporre il concetto di triangolo.

Ora — anche questo fu dimostrato (3) — le operazioni semplici e indivisibili non possono scaturire da un principio composto e divisibile, ma ne presuppongono necessariamente uno semplice, e indivisibile. Il modo di operare di una causa è un'emanazione della sua natura, ed è sempre alla sua natura proporzionato. Se un'azione semplice potesse scaturire da un principio non semplice, noi avremmo un effetto superiore alla sua causa, il più che è prodotto dal meno; noi avremmo l'assurdo.

Quest'ultimo argomento, a differenza del preceden-

---

(1) ***Mikrokosmus***, Vol. III, p. 296.
(2) Cap. II, n. 4.
(3) Cap. II, n. 5.

te, non esclude dall'anima soltanto la composizione quantitativa, ma anche quella essenziale. Un'anima che, pur non essendo estesa e composta come i corpi, constasse di due o più elementi costitutivi della sua essenza, non potrebbe più essere il principio delle nostre operazioni superiori, le quali emergono per la loro perfetta semplicità, per la loro indivisa e indivisibile unità (1).

## 2. L'anima è una sostanza spirituale.

Quantunque la nostra anima sia un principio inesteso, incorporeo, e quindi irriducibile all'organismo e ai suoi elementi, di fatto esiste nel corpo, e coll'aiuto del corpo esplica la sua attività. E' perciò ovvio che domandiamo quali sono i rapporti che essa ha col compagno della sua esistenza e delle sue lotte. Per il momento — si noti bene — non cerchiamo di quale natura sia tale unione: se sostanziale o accidentale, se conforme alle esigenze dell'anima o ad esse contraria; di simile questione ci occuperemo in seguito. Ora interessa solo determinare se l'unione col corpo è o non è assolutamente indispensabile all'anima per esistere ed operare; se l'anima è totalmente immersa nel corpo, o lo trascende; se ne dipende intrinsecamente e soggettivamente, come qualunque principio organico, come qualunque principio vitale inferiore, o se invece, pur avendo il corpo a cooperatore, conserva di fronte ad esso la propria indipendenza ed autonomia. Vogliamo sapere, in altre parole, se l'anima può dirsi spirituale, o — come si esprimevano gli Scolastici — sussistente.

(1) *Sum. Theol* I, q 75, a. 1 e 5.

La risposta è stata già data implicitamente, quando abbiamo determinato la natura delle nostre attività razionali (1).

Si è veduto allora che per mezzo dell'intelligenza e del volere possiamo conoscere ed amare oggetti del tutto immateriali, come la virtù, la giustizia, il dovere, Dio; possiamo spogliare, per dir così, gli oggetti corporei delle loro condizioni materiali, e raggiungere nel singolare l'universale, nel sensibile il soprasensibile: possiamo ripiegarci totalmente su noi stessi, e sfogliare fino all'ultima pagina il libro della nostra vita interiore; possiamo scioglierci dalle strette del determinismo, e godere le gioie della libertà. Si è veduto pure che tutte queste operazioni, base e fondamento del mondo superiore della scienza, dell'arte, della morale e della religione, sono indipendenti soggettivamente dall'organismo, trascendenti, spirituali. Nessuna azione dipendente soggettivamente dal corpo e sottoposta alle sue condizioni potrebbe infatti raggiungere oggetti incorporei, o spogliare quelli corporei delle loro condizioni materiali. Nessuna azione legata ad un organo capace solo di un ripiegamento parziale e schiavo del determinismo fisico, potrebbe ripiegarsi totalmente su se medesima, e avere i caratteri della libertà.

Ma se le nostre operazioni razionali sono indipendenti soggettivamente e intrinsecamente dal corpo, cioè spirituali, l'anima, che di tali operazioni è il soggetto e il principio, non può non essere anch'essa spirituale. Nessun soggetto può mai possedere perfezioni superiori al suo modo di essere; nessun principio può avere azioni non proporzionate alla sua natura e in contrasto

---

(1) Cap. III e seg.

con essa. « Come gli occhi, con cui vediamo le cose corporee, sono corporei, così l'anima, per mezzo della quale concepiamo le cose spirituali, deve essere spirituale » (1). « Come essa possiede operazioni, che il corpo non può in alcun modo darle, così possiede una esistenza, che non le viene dal corpo, ma da se medesima soltanto » (2).

Per avere il diritto di affermare che l'anima è una sostanza spirituale, non è necessario che tutte le sue operazioni siano indipendenti dal corpo. Basta che tali siano le sue operazioni proprie e specifiche. A provarne la spiritualità sarebbe sufficiente anche un'unica e sola operazione spirituale; chè, pur in questo caso, varrebbe il principio già enunziato: il più non può mai venire dal meno; un'azione trascendente il corpo e le sue condizioni non può mai emanare da un principio schiavo del corpo.

Quando poi sosteniamo che l'anima nelle sue operazioni specifiche è indipendente dal corpo, intendiamo escludere una dipendenza intrinseca e soggettiva, e non già una dipendenza estrinseca ed oggettiva. Come si è diffusamente spiegato sopra (3), il corpo non ha nelle nostre azioni razionali una parte diretta ed immediata, ma solo indiretta e mediata; non è concausa delle intellezioni e volizioni, ma ne è cooperatore, e — nelle attuali condizioni della nostra esistenza —cooperatore indispensabile. E' infatti sugli oggetti del mondo sensibile che si esercita la nostra attività superiore; e sono appunto le facoltà sensitive legate agli organi corporei

(1) S. Agostino, *De Quantitate animae*, Cap. XIII.
(2) Coconnier, *L'âme humaine*, p. 126.
(3) Cap. VII, n. 11-14.

quelle che somministrano a questa attività la materia da trasformare ed elaborare. Data poi questa indispensabile cooperazione dei sensi, indirettamente le operazioni razionali hanno sempre delle ripercussioni nell'organismo, e quindi posseggono antecedenti, concomitanti e conseguenti corporei.

Chi vuol però conoscere la vera natura di simili operazioni dell'anima, non deve arrestarsi ai fattori secondari, ma dirigere l'attenzione a quello principale; non deve badare esclusivamente ai loro materiali, ma al modo con cui vengono elaborati. Per determinare il valore di un artista non si guarda solo ai suoi cooperatori, bensì alla maniera come egli li dirige, e al grado d'indipendenza che serba di fronte ad essi; non si guarda solo alla materia che questi cooperatori gli somministrano, bensì alla bellezza ed altezza delle idee che vi sa incarnare, alla profondità dell'impronta geniale che vi sa lasciare. Ora ad un tale giusto e sano criterio non sanno ispirarsi molti avversarî dello spiritualismo, che, invece di studiare il pensiero nelle sue caratteristiche essenziali, lo studiano esclusivamente nei suoi correlati organici, illudendosi che qui sia tutta la sua natura; « simili a quel misero che, avendo conquistato coll'analisi chimica la conoscenza delle sostanze componenti l'inchiostro, col quale era stato scritto un poema, credeva d'aver conquistato il segreto del genio che lo aveva dettato » (1).

### 3. Perchè oggi si nega la spiritualità dell'anima.

Non pochi pensatori moderni sono riluttanti ad ammettere un'anima spirituale, sia per la difficoltà che,

(1) G. Mazzini, *Scritti filosofici*. Ed. Sonzogno, Vol. II, p, 16.

in forza del loro abito mentale, provano a farsene un concetto, sia per il concetto erroneo, che spesso se ne formano.

Ecco, ad esempio, come si esprime il Binet: « L'espressione « substance spituelle » è priva di senso.... Il principale, il mortale argomento che noi le opponiamo è che non si può rappresentarla, non si può pensarla, non si può mettere sotto queste parole di sostanza spirituale nessuna idea intelligibile. Ciò che è mentale si limita alla coscienza, e quando si cerca di oltrepassare il fatto di coscienza, per immaginarsi uno stato particolare che sarebbe mentale, non si verificano che due casi: o non si afferra che il vuoto, o si finge un oggetto materiale persistente al quale si danno degli attributi psichici » (1).

E il Bain scrive a sua volta: « La dottrina di due sostanze, una materiale e l'altra immateriale, unite tra loro, che ha prevalso da Tommaso d'Aquino fino ad oggi, sta per essere modificata sotto l'influenza della moderna fisiologia. La dipendenza di operazioni puramente intellettuali dai processi materiali è stata ammessa con riluttanza dai partigiani di un principio immateriale; ammissione questa incompatibile con l'isolamento dell'intelletto in Aristotele e nell'Aquinate.... Di una mente isolata dal corpo non si ha nessuna esperienza diretta, anzi nessuna cognizione » (2).

Chi ha tenuto dietro attentamente a quanto abbiamo detto fin qui, comprenderà senza molta difficoltà l'infondatezza delle affermazioni dei due famosi psico-

---

(1) *Ame et corps*, p. 104.
(2) *Mind and Body*. p. 130.

logi; affermazioni le quali sintetizzano i pregiudizi correnti sull'anima spirituale.

Certamente nessuno spiritualista ha mai preteso che l'anima potesse rappresentarsi sensibilmente. Una sostanza semplice e inestesa, non può venire espressa con una imagine spaziale; una entità spirituale, indipendente dalle condizioni individuanti della materia, non può essere racchiusa nella cornice di una rappresentazione sensibile. Pittori e poeti possono sbizzarrirsi nella ricerca di simboli rappresentativi, e la nostra fantasia può istintivamente fingere « un oggetto materiale persistente su cui collocare gli attributi psichici »; ma non sono questi i mezzi adeguati per giungere fino all'anima. Essi non possono condurci che al confine delle regioni luminose costituenti il suo regno.

Se però l'anima non può essere, nè sentita, nè immaginata, può nondimeno essere concepita e pensata. L'indagine condotta fin qui intorno ai processi razionali, ne è una prova. Essa ci ha permesso di determinare, insieme con l'esistenza dell'anima, i suoi attributi essenziali, che sono la sostanzialità, la semplicità e la spiritualità. In questa indagine abbiamo sempre proceduto col massimo rigore logico, servendoci di dati e di principî, che non possono venire negati neppure dagli avversari. Non ammette forse anche il Binet, che i fenomeni psichici sono del tutto diversi da quelli materiali, e che i fenomeni del pensiero sono irriducibili a quelli del senso? (1). Non ammette forse anch'egli con tutti gli uomini di buon senso, che, dove sono fenomeni diversi, devono esservi pure cause diverse? E ammessi questi principî, come può asserire seriamente che l'ani-

(1) *Etude expérimentale de l'intelligence*, pag. 135, 308.

ma, la quale è appunto la causa e la sorgente dei nostri fenomeni superiori, è impensabile e inconcepibile? No, non è l'anima inconcepibile, ma piuttosto.... l'ostinazione di quei psicologi, che si arrestano ai fenomeni di coscienza, senza risalire alla loro sorgente, e si rifiutano di applicare ai fatti razionali quella legge di causalità che applicano a tutti gli altri fatti. Chi vuol trovare l'anima, deve saper frenare le ingiustificate pretese della fantasia e, dietro la luce degli eterni principî logici, risalire dai fenomeni spirituali ad una causa proporzionata. Questa e non altra è la via.

« Ogni forma sustanzial, che setta (1)
È da materia ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in sè colletta,
La qual senza operar non è sentita
Nè si dimostra, mà che (2) per effetto,
Come per verdi fronde in pianta vita » (3).

Le affermazioni poi di A. Bain, oltre ad essere in contrasto con la vera psicologia, costituiscono ancora un'imperdonabile offesa alla storia della filosofia. Le sue critiche ad un'anima « isolata dal corpo » possono colpire lo spiritualismo di un Platone o di un Cartesio, ma non toccano, neppure lontanamente, la dottrina di S. Tommaso. Se si fosse degnato consultare, non dico le opere dell'Aquinate, ma anche il più modesto manuale di filosofia tomistica, avrebbe facilmente appreso, che, secondo questa filosofia, l'anima, quale forma sostanziale, non solo non è separata dal corpo, ma ha con es-

(1) Distinta.
(2) Fuorchè.
(3) DANTE, *Purg.*, XVIII, 49.

so un'unione intima e strettissima; la più intima e la più stretta che possa passare fra due entità sostanziali. Avrebbe imparato, che la dipendenza dell'anima dai processi materiali, anche nelle operazioni puramente intellettuali, non è per nulla una scoperta della moderna fisiologia, e l'Aquinate l'ha conosciuta perfettamente e spiegata nel modo più soddisfacente.

Se tanti avversari della dottrina dell'anima spirituale la conoscessero meglio, studiandola nelle opere dell'Aquinate e degli altri più eminenti rappresentanti dello spiritualismo tradizionale, indubbiamente terrebbero di fronte ad essa un contegno diverso. Non vogliamo con questo negare che quando — come accade a tanti moderni — si è abituati alla ricerca positiva e si pretende sempre vedere, toccare e misurare, l'idea di una sostanza iperempirica presenti difficoltà gravissime. Ma guai alla scienza, guai alla filosofia, guai perfino alla vita nostra, se si ammettesse soltanto quello che può essere oggetto di esperienza!

Non vogliamo neppure negare, che la dottrina di una realtà spirituale associata al corpo e nel corpo operante, presenti per tutti de' lati oscuri, de' lati misteriosi. Ma l'ignoranza del come si compia l'unione dell'anima col corpo e la conseguente sua azione in esso, non può legittimare la negazione dell'anima stessa. Le oscurità e le ombre non sono proprie esclusivamente della psicologia; l'intelligenza le incontra sempre ed ovunque. Il velo del mistero, che avvolge la causa dei fenomeni psichici, avvolge ugualmente le cause degli stessi fenomeni fisici. Se i fanatici del metodo empirico si provassero a penetrare i concetti di materia e di energia, di cui fanno sì largo uso, e che pur trovano tanto discordi i dotti, non certo... per la loro chiarezza,

forse protesterebbero meno contro l'oscurità del concetto di anima spirituale. Le difficoltà e le oscurità — persuadiamocelo — sono dappertutto; ma invece di portarci alla viltà delle rinunzie e delle comode negazioni, devono stimolare maggiormente il desiderio della vittoria, la brama della luce.

## 4. Il monopsichismo averroistico e neo-idealistico.

Dopo aver provato che la nostra anima è una sostanza semplice e spirituale, possiamo ancora proporci un altro quesito della massima importanza.

Lo spirito, che in ogni uomo pensa ed ama, è uno o molteplice? Resta indiviso e comune al di sotto di un'apparente pluralità, o si moltiplica, individuandosi, in ciascuno di noi?

Secondo lo spiritualismo tradizionale ognuno possiede una propria e distinta sostanza spirituale, e più che dell'anima si dovrebbe parlare delle anime. Queste sono tante quanti sono gl'individui umani. L'averroismo nel medio evo e l'idealismo ai nostri giorni affermano il contrario.

Per il celebre filosofo di Cordova

« Che il gran comento feo »

uno è il sole dell'intelligenza, sebbene i suoi raggi si dividano e si riflettano negli innumerevoli individui costituenti il genere umano. Il recente monismo idealistico nelle sue molteplici forme propugna una dottrina sostanzialmente identica, la quale del resto era stata già propugnata anche prima di Averroe, dalle Upanishads bramaniche (1).

(1) Max Müller, *Sacred Books of the East*. Vol. XV.

Nel suo desiderio di unità esso non si limita a negare il dualismo di spirito e di materia, facendo di quest'ultima una creazione illusoria del primo; nega ancora la pluralità degli spiriti, sostenendo che tutte le menti particolari non sono altro che aspetti, modi, momenti dello spirito universale; piccole scintille e guizzi fugaci sprigionantisi da un immenso oceano di fuoco e di luce, le quali gli permettono di prendere coscienza di se medesimo.

Mentre però alcuni idealisti col Green e col Royce considerano il processo dialettico della realtà spirituale già compiuto nel sistema di una coscienza assoluta, che avrebbe raggiunto quella perfezione alla quale noi, che pur ne siamo un aspetto, cerchiamo di sempre più approssimarci, altri, con i neo-idealisti italiani Croce e Gentile, concepiscono il processo della realtà spirituale come un ritmo indefinito di vita autocreatrice, che continuamente si rinnova; ritmo di cui gl'individui non sono che pulsazioni. Secondo i neo-idealisti italiani, lo spirito, in quanto continuamente si rinnova, costituisce la realtà; in quanto si coglie nella sua attività progrediente e acquista sempre nuova consapevolezza di sè, costituisce la filosofia, che è storia, e la storia, che è filosofia. Gl'individui non sono reali che in quanto si ricongiungono allo spirito, e lo spirito non è reale che in quanto s'individualizza. La storia-filosofia, dice Croce, non è opera esclusiva dell'uomo individuo contrapposto all'universo o agli altri uomini, ma « dell'uomo veramente umano, cioè dell'umanità comune agli uomini anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre, è umanità, cioè spiritualità... Non è opera della natura o del Dio estramondano, e neppure dell'empirico e irreale indivi-

duo, ma l'opera di quell'individuo veramente reale che è lo spirito eternamente individuantesi (1). In questa filosofia — prosegue il Croce — la Realtà è affermata come spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento o prodotto dello spirito stesso... Lo spirito che è il mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la sua filosofia, che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero » (2).

Ognuno di noi dunque nella sua individualità costituisce una manifestazione effimera e passeggera dello Spirito che è Mondo e del Mondo che è Spirito; Spirito e Mondo che è divenire, cioè, Storia.

Come individui noi tutti siamo indispensabili allo spirito universale ed eterno, perchè possa in noi realizzarsi, concretarsi, arricchirsi di sempre nuovi valori, e non svanisca in un'immensa astrazione; indispensabili perchè acquisti l'autocoscienza, che da se non possiede, e possa cogliere il suo processo dialettico, l'eterno svolgersi della sua potenzialità, che passa in una attualità continuamente rinnovantesi. Espletata la nostra temporanea e fugace missione, veniamo buttati da parte, o meglio assorbiti o — il che è lo stesso — come individui annientati.

---

(1) *Filosofia e Storia*, P. I, c. 6.
(2) l. c., P. II, c. 8.

## 5. Critica del monopsichismo.

Essendo l'anima per definizione il principio e il soggetto cosciente dei fenomeni psichici, se fosse una sola per tutti gli uomini, dovrebbe esistere un unico principio capace di conoscere e di attribuirsi come proprî tutti gli atti, tutti i fenomeni psichici.

Ora noi, non solo non abbiamo prove sufficienti per ammettere un simile principio, ma ne abbiamo per rigettarlo.

Appelliamoci innanzi tutto alla nostra esperienza interna. Questa non ci svela un principio cosciente universale comune, bensì un principio cosciente singolare, distinto da altri principî consimili e ad essi contrapposto.

Ognuno di noi si sente soggetto e insieme causa di una serie di eventi psichici. Ognuno conosce pensieri, affetti, sentimenti, che sono suoi, unicamente suoi; pensieri, affetti e sentimenti di cui si sente unico autore, e autore responsabile. Ma ognuno sa pure, che questo mondo interiore non è che una piccola e meschina parte del mondo vastissimo dello spirito. Come me innumerevoli uomini pensano, amano; come me hanno un tesoro d'idee e di affetti; ma io non mi sento per nulla autore di queste idee e di questi affetti; non mi sento per nulla obbligato ad assumerne la responsabilità. E se tali manifestazioni psichiche non mi vengono fatte conoscere direttamente o indirettamente da chi ne è il soggetto e il principio, non posso averne nessuna notizia. Un muro impenetrabile le circonda e le chiude come in un misterioso santuario, di cui nessuno possiede la chiave, di cui nessuno può forzare la porta.

Mettere in dubbio questo fatto significherebbe mettere in dubbio la testimonianza più chiara ed evidente della coscienza, mettere in dubbio qualunque esperienza interiore. Non vi è un solo fatto psichico, che sia anonimo, impersonale. Tutti, senza eccezione, vengono appresi da qualche determinato soggetto come proprî ed incomunicabili ad altri, come individuati. E' sulla consapevolezza della divisione della proprietà spirituale, che poggiano i sentimenti della dignità, dell'onore, della libertà, della responsabilità, e tanti altri che stanno alla base di tutta la nostra vita, di tutta la nostra condotta. E' su tale consapevolezza, che si basa l'egoismo, il quale così spesso ci mette in contrasto con i nostri simili e ci porta ad anteporre l'interesse particolare a quello comune e generale.

Ora un tale fatto è inconciliabile colla dottrina del monismo idealistico. Se esiste una sola coscienza, una sola mente, una sola volontà, perchè la sfera della nostra vita psichica è così angusta e limitata? Perchè ci sentiamo autori di una sola parte degli atti psichici? Perchè non abbiamo comuni i pensieri e gli affetti? Perchè non proviamo per le azioni altrui quel rimorso o quella compiacenza che proviamo per le nostre? Perchè non penetriamo tutti i segreti della vita intima de' nostri simili, e non ne condividiamo sempre le gioie e le tristezze, le ansie e le speranze? Se esiste un solo io, perchè non ne abbiamo coscienza? Se tutto si confonde nella realtà comune dell'assoluto, che crea la storia del mondo, per qual motivo contrapponiamo sempre il nostro io al non io; per quale motivo ci sentiamo così vivamente e invincibilmente distinti gli uni dagli altri? L'affermazione dell'io implica sempre quella del non io; l'autocoscienza suppone sempre l'eterocoscienza.

« L'io in tanto è reale in quanto è appunto qualcosa che non può essere assorbita in un'altra coscienza, in un'altra forma di esistenza. L'io può ben contrarre rapporti di varia natura con altre forme di esistenza e di coscienza, ma non può mai divenire un io diverso, non può mai essere assorbito in un'altra coscienza, o in un altro spirito » (1).

Ma la dottrina del monismo idealistico non è soltanto in contrasto con i fatti attestati dalla coscienza. Essa inoltre conduce logicamente all'assurdo e alla contradizione.

E' cosa ben nota, che le azioni degli uomini presentano, oltre che varietà indefinita, contrasti e opposizioni di ogni genere. E questi contrasti, queste opposizioni non si hanno soltanto successivamente; si hanno pure simultaneamente. Simultaneamente le attività umane si esplicano in direzioni contrarie. La lotta è la storia di ogni ora, di ogni minuto. Un medesimo oggetto è contemporaneamente il termine di manifestazioni psichiche opposte: dell'odio e dell'amore, della gioia e della tristezza, dell'ignoranza e della scienza, dell'errore e della verità. Nella stessa sfera s'incrociano tendenze ed energie opposte in un urto incessante di affermazioni e negazioni, di vittorie e di sconfitte, di sorrisi e di lacrime, di luce e di tenebre.

Ora se si ammette l'esistenza di distinti soggetti psichici, l'esistenza di distinte sorgenti di attività, il fatto in parola non presenta difficoltà alcuna, e si spiega benissimo. Ma completamente diverso è il caso, se si suppone col monismo idealistico, che vi sia un solo ed unico soggetto, un solo ed unico principio di ogni

---

(1) De Sarlo, *Psicologia e Filosofia*, Vol. II, p. 86.

energia vitale. In questo caso infatti avremmo un soggetto il quale *simultaneamente* possederebbe tendenze che si neutralizzano, forze che si escludono, manifestazioni che si negano; avremmo, in altre parole, la contradizione, l'inconcepibile, l'assurdo. L'assoluto, nella essenza del quale tutti gl'io empirici hanno la loro radice, simultaneamente amerebbe e odierebbe una stessa virtù; proclamerebbe la verità e la falsità di una stessa dottrina; loderebbe e condannerebbe una medesima azione.

### 6. La risposta degli averroisti.

La forza degli argomenti precedenti non è sfuggita agli avversari, e hanno procurato di neutralizzarla con risposte più o meno ingegnose.

L'unicità del principio intellettivo — dicevano gli averroisti — non pregiudica alla distinzione degli individui e delle loro rispettive intellezioni. Gli uomini rimangono sempre distinti, perchè distinti sono i principî sensitivi che li animano; e distinte pure rimangono le intellezioni, perchè distinte sono le immaginazioni che vengono illuminate dall'intelletto comune.

Ma rispondevano giustamente gli antiaverroisti (1): l'uomo non è tale in virtù di un principio sensitivo, bensì in virtù di un principio intellettivo. Se quindi quest'ultimo è uno solo, potrà moltiplicarsi la natura sensitiva animale, ma giammai quella intellettiva umana. Parimente causa principale delle azioni intellettive è soltanto l'intelletto; e l'immaginazione con i suoi fantasmi non ne rappresenta che la causa secon-

---

(1) S. Tom., *C. Gent.*, II. 73; *De unitate intellectus*, ecc.

daria istrumentale. Quando perciò, pur moltiplicandosi le immaginazioni e i fantasmi, l'intelletto rimanga numericamente uno, numericamente una rimarrà pure la intellezione; e se potrà spiegarsi la molteplicità delle intellezioni per rapporto ad oggetti diversi o in diversi momenti del processo mentale, non potrà mai spiegarsi la molteplicità, spesso contradittoria, degli atti intellettivi che riguardano un solo oggetto e si compiono in un solo momento del tempo.

Anche se fosse facile comprendere come un solo intelletto possa unirsi a tutti gli uomini che furono, sono e saranno, il principio intellettivo, secondo la dottrina averroistica, non sarebbe più intrinseco, ma solo estrinseco ai singoli individui umani; non rappresenterebbe più un elemento essenziale della nostra natura particolare, ma solo un elemento accidentale. Noi non ci distingueremmo dagli animali che per questa unione estrinseca ed accidentale con l'intelletto universale; per il fascio di luce che da esso pioverebbe sulla nostra fantasia. Verrebbe in tal guisa a pericolare la spiritualità delle singole anime, e quindi la libertà, l'immortalità personale con tutti gli altri elementi psichici e morali che alla spiritualità si ricollegano (1).

## 7. La dottrina di E. Bergson e W. James.

Per E. Bergson lo slancio vitale, in principio unico e indiviso, si divide e suddivide in varie correnti, come

(1) Questa dottrina averroistica, infiltratasi anche nelle scuole cristiane, destò sempre le più appassionate dispute. Venne solennemente condannata nel Concilio generale tenuto in Laterano sotto Leone X.

un obice che, esplodendo, viene ridotto in mille frammenti (1). Dividendosi e suddividendosi, separa le molteplici sue tendenze e crea i regni, le specie, i singoli individui (2). Non vi è però in natura un'individualità assolutamente netta (*tranchée*). L'individuo non è indipendente e isolato dal resto. Qualcosa del tutto permane sempre nelle parti, e l'individuo resta unito alla totalità dei viventi per mezzo di legami invisibili.

« Non vi è una sola proprietà della vita vegetale, che non sia stata ritrovata in qualche modo presso certi animali; nè un solo tratto caratteristico dell'animale, che non si sia potuto osservare in qualche momento nel mondo vegetale » (3). « Ogni istinto concreto è mescolato all'intelligenza, e ogni intelligenza reale è penetrata dall'istinto » (4). « La vita comune a tutti i viventi presenta però delle incoerenze e delle lacune, e non è così matematicamente una, da non permettere che ogni vivente s'individualizzi in una certa misura » (5).

Ma come si effettua questa parziale individuazione? Principalmente per l'influenza della materia. « La vita, considerata in se stessa, è un'immensità di virtualità, un *empiètement* di mille e mille tendenze... Il contatto colla materia decide della loro dissociazione. La materia divide di fatto quello che non era che virtualmente multiplo; e in questo senso l'individuazione è in parte opera della materia, in parte effetto di ciò che la vita porta in se medesima » (6).

---

(1) L'*Évolution créatrice*, p. 107.
(2) l. c., p. 28-58.
(3) p. 115.
(4) p. 148.
(5) p. 47.
(6) p. 280.

Quanto si dice di tutta la vita, vale per quella umana. « La corrente vitale passa, traversando le generazioni umane, e suddividendosi in individui: questa suddivisione che si designava solo vagamente, non si sarebbe manifestata senza la materia. Così si creano incessantemente delle anime, che in un certo senso già preesistevano. Esse non sono altro che ruscelletti nei quali si distribuisce il grande fiume della vita, il quale scorre attraverso il corpo dell'umanità » (1).

Con la dottrina del Bergson concorda, almeno nelle linee generali, quella proposta da W. James nella sua *Ingersoll Lecture* (2).

Per lo psicologo americano tutto l'universo è un semplice velo esterno di fenomeni (*a mere surface-veil of phenomena*), che copre e nasconde il mondo della vera realtà: il mondo della coscienza. Da un tale oceano di luce piovono alcuni raggi, a traverso i fori praticati nel velo fenomenico. I cervelli umani non sono altro che questi fori: organi di trasmissione e di concentrazione dei raggi della coscienza universale. Tutti i raggi trasmessi a mezzo di un solo cervello, normalmente, si uniscono per formare una corrente di coscienza personale, che cresce o diminuisce, conforme alle condizioni del cervello medesimo. Quando poi il cervello cessa di funzionare, la corrente da esso alimentata e costituente la coscienza individuale, tramonta interamente dal nostro mondo; la sorgente però, da cui sgorgava, resta intatta.

---

(1) p. 295.

(2) *Human Immortality*, 1898.

## 8. Critica della dottrina precedente.

Nella dottrina del Bergson e del James, come già in quella di Averroe, si salva difficilmente la spiritualità dell'anima. Se per essere spiritualisti bastasse combattere il materialismo, Bergson — e lo stesso si dica di James — dovrebbe senz'altro ritenersi spiritualista. Questo però non basta. G. Belot, dopo aver definito la filosofia bergsoniana « un nuovo spiritualismo », osservava giustamente, che si trattava di uno spiritualismo il quale rischiava di fare gli interessi del materialismo (1).

Il filosofo francese ci avverte — è vero — che la coscienza è distinta dall'organismo che anima, sebbene ne subisca certe vicende, alla stessa guisa che il flusso di una corrente è distinto dall'alveo, sebbene ne adotti necessariamente le sinuosità (2). Nondimeno quanto dice della natura dell'anima ha un sapore anti-spiritualistico, che nessuna protesta può fargli perdere. Egli concepisce l'anima come una massa spinta da uno slancio o forza d'impulsione. « E questa immagine — nota il Maritain — non è un simbolo che illustra una idea, ma sostituisce l'idea medesima » (3). Tra l'anima e il corpo, secondo il Bergson, non vi è differenza di natura, ma di grado. La materia infatti non è altro che il psichico invertito, l'allentamento della tensione della coscienza. La energia vitale, che è la sola ed unica realtà, discende o sale, si concentra o si dilata, si divide e suddivide, come un obice che esplode. Ma chi

(1) *Revue philosophique*, 1897, 1° semestre, p. 199.
(2) *Évol. créat.*, p. 292.
(3) *La philosophie bergsonienne*, 1914, p. 224.

può comprendere in qual guisa una realtà semplice e spirituale ,possa concentrarsi e dilatarsi spezzarsi e dividersi? Non è forse fondato il dubbio che tanto Bergson quanto William James subiscano in questo caso la influenza di una mentalità più scientilca che filosofica, e ,parlando dell'anima, corrano colla mente al fuoco, alla luce, all'etere, come tanti altri pseudo-spiritualisti antichi e moderni?

E alla stessa guisa che è incapace di salvaguardare sufficientemente la spiritualità, la dottrina bergsoniana è pure incapace di spiegare la molteplicità degl'individui umani. W. James, convinto che era inammissibile il concetto di una coscienza risultante di parti, le quali si uniscono e si dividono, pur conservando la loro identità nelle varie combinazioni (1); convinto che era impossibile capire come una coscienza possa essere se stessa e insieme parte di una coscienza differente e più vasta, rinunziò in seguito alla sua teoria. Non so se Bergson sia convinto. alla pari del James della inefficacia del suo tentativo di conciliazione tra la pretesa unità della coscienza universale e la molteplicità delle coscienze particolari. Certamente ne sono perfettamente convinti quanti non si fanno ingannare dalla raffinata abilità che egli ha nel saper proporre i più difficili paradossi. Come mai una coscienza unica può dar luogo a molte coscienze individuali? Come mai le coscienze, che si sentono distinte fra loro, possono avere un fondo comune ed esser parti di una coscienza più vasta?

Bergson crede sciogliere la difficoltà procurando di fare scomparire artificiosamente, con arbitrarie decurta-

---

(1) Nei suoi « *Principî di psicologia* », Cap. VI, aveva già brillantemente combattuto un tale concetto.

zioni, la distanza che separa l'uno dal più, il comune dal particolare; e parla, come abbiamo detto, di « individualità temperata ed imperfetta », di « elementi comuni », di « vincoli che ci legano ai nostri simili ». Ma tutto ciò non intacca la efficacia delle prove da noi addotte a favore della netta divisione che separa i singoli individui umani. Noi sentiamo con una evidenza la quale non ammette dubbî, che il centro di riferimento delle nostre azioni è del tutto distinto da quello delle azioni degli altri. Deriviamo da viventi simili a noi, abbiamo rapporti, più o meno stretti, con tutti gli altri uomini, ma non siamo gli altri. L'umanità passata influisce efficacemente su di noi, e noi prepariamo l'umanità futura; ma in questo grande fiume dell'esistenza le singole individualità si associano senza fondersi, si aiutano senza scomparire assorbite dal tutto. Anzi è proprio di fronte agli altri, che ognuno di noi sente meglio e più vivamente la distinzione e incomunicabilità del suo io. E' proprio di fronte al tutto, che affermiamo con più insistenza la nostra individualità.

Niente dico del modo secondo il quale lo slancio vitale, unico in principio, arriverebbe alla molteplicità degl'individui, a traverso i canali aperti nella materia da esso creata. Esaminando la descrizione che ne fa il Bergson, il pensiero corre spontaneo al giudizio severo di A. Fouillée, il quale proponeva di sostituire al titolo di « *Evolution créatrice* » quello più adatto di « *Imagination créatrice* » (1). Mentre riesce a far la luce su qualche dettaglio della nostra vita interiore, getta nell'oscurità i fatti più salienti; e per un dubbio che dis-

(1) *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, 1912, p. 353.

sipa, ne fa sorgere cento. Non a torto quindi il Maritain lo dice simile a colui il quale, per trovare il posto esatto ad un granello di sabbia, gettasse gli uni contro gli altri i sistemi solari (1).

## 9. La dottrina dell'attuale idealismo italiano.

Gl'idealisti italiani, per difendere l'esistenza di un principio cosciente universale, procedono in un modo diverso, più metafisico, ma non meno inefficace di quelli già esaminati.

Essi, secondo che si è già capito dai passi sopracitati, distinguono l'io puro, trascendentale, assoluto dall'io empirico. Il primo è uno, e non può essere che uno soltanto; il secondo invece si moltiplica con gl'individui umani. L'io puro è il pensiero soggetto, il pensiero pensante; l'io empirico è il pensiero oggetto, il pensiero pensato, il contenuto dell'io puro, una semplice sua creazione immanente. Unica realtà è lo spirito, o l'io assoluto inteso come storia autocreatrice e autoconoscitrice. Tutte le cose non sono che momenti, fasi di questa storia. « L'individuo, dice B. Croce, è la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo » (2). « E' ombra di sogno fuori della sua relazione con lo spirito universale, come del resto questo è, a sua volta, ombra di sogno fuori delle sue individuazioni » (3). « L'individuo particolare, aggiunge G. Gentile, non svanisce nel seno dell'Io assolutamente e veramente reale. Perchè questo Io assoluto,

---

(1) *La philosophie bergsonienne*, p. 235.

(2) *Filosofia della pratica*, p. 167.

(3) *Filosofia e storia*, p. 93.

che è uno. e in se unifica ogni Io particolare ed empirico, unifica, ma non distrugge. La realtà dell'Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico; che è malamente e indebitamente concepito e affermato solo quando e in quanto si prescinde dal suo rapporto immanente con l'Io trascendentale » (1).

L'io trascendentale, essendo attività pensante, storia sempre nuova e « perpetuo accrescimento di se su se stessa », implica necessariamente una pluralità di processi, e quindi una molteplicità d'io empirici, di coscienze particolari, d'individui umani. La creazione di questi io e coscienze particolari è il prodotto della legge stessa dell'evoluzione dell'io trascendentale, del ritmo dialettico a cui è sottoposto.

Perchè l'atto della coscienza universale sia vivo, attivo, affermatore della propria libertà, ha bisogno di una barriera, di un ostacolo da vincere... Ed è per questo bisogno, che l'io si costruisce da se l'illusione del non io, con le conseguenti distinzioni di persone e di cose. Il superamento vittorioso di tali ostacoli è per esso mezzo indispensabile a raggiungere sempre nuove e più alte sintesi.

## 10. Critica.

Ometto le critiche alla concezione neo-idealistica dell'io trascendentale, che è quello di un io, che non trascende.... l'umanità; quella di un processo senza principio, senza fine, senza centro, senza soggetto. Non è qui il luogo opportuno (2). Mi limito perciò ad

---

(1) *Teoria generale dello spirito*, p. 15.

(2) Si veda quanto è stato detto nel capitolo precedente.

esaminare quegli elementi, che riguardano direttamente la tesi di cui ora è parola. E innanzitutto, dato e non concesso che esistesse l'io trascendentale proposto dai neo-idealisti, è ben difficile capire come, svolgendosi, dia origine ai vari io empirici. Quand'anche esso non potesse esplicare la propria attività senza incontrare ostacoli da superare, perchè dovrebbe crearsi ostacoli esteriori, indipendenti, chiusi e impenetrabili per esso, mentre nella vita intima incontra ostacoli proprî, resistenze che gli appartengono? Quand'anche l'attività dello spirito universale implicasse vari atti di coscienza, perchè questo, pur essendo unico, dovrebbe moltiplicarsi in una serie di personalità diverse, mentre in noi la varietà degli stati di coscienza è perfettamente conciliabile con la unità della coscienza medesima? (1). E se pur fosse concepibile che i successivi stati di coscienza venissero proiettati al di fuori sotto forma di persone diverse, come riusciranno mai a spiegare gli idealisti l'esistenza di più personalità simultanee giunte ad un grado diverso di sviluppo? Non è forse tutto ciò inconciliabile con il ritmo dialettico, il quale ci offre un solo processo, e in ogni suo momento un solo grado di sviluppo? (2).

Ma questo io trascendentale che è fonte di ogni attività psichica, questo io puro e assoluto, di cui gl'io empirici non sarebbero che momenti e processi mentali, esiste davvero?

---

(1) Per comprendere il paragone si ricordi, che secondo gl'idealisti i singoli io empirici stanno all' io assoluto, come i singoli momenti del nostro io empirico a tutti noi stessi.

(2) A. Aliotta, *La guerra eterna e il dramma dell' esistenza*, p. 160.

La nostra esperienza interna, non solo non ce ne dice nulla, ma ci offre de' fatti che sono con esso assolutamente inconciliabili.

Se quando pensiamo e amiamo è lo spirito universale che pensa ed ama in noi, se, come vuole Gentile, il nostro atto di coscienza comprende in ogni momento tutta la realtà, perchè tanti ostacoli si frappongono alla nostra attività; perchè così spesso ci troviamo in contrasto insanabile con altre volontà? Se esiste realmente questo spirito universale e immanente, che acquista la coscienza di sè in noi medesimi, perchè nessuno ne è consapevole? « L'io che ha cognizione di se stesso nell'autocoscienza è l'io empirico; *atqui*: l'io non è proprio nient'altro che il soggetto autocosciente; *ergo*: non c'è nessun altro io che l'io empirico.... La cognizione che l'io ha di se stesso può crescere; ma la cognizione, a qualunque segno arrivi, è sempre cognizione d'un io empirico. D'un *quid* inconoscibile sottostante all'io empirico, la cognizione, sia nel suo stato, che nel suo sviluppo, non somministra indizio. Dal moversi d'un corpo s'inferisce uno spazio più esteso, che non il corpo, non un iperspazio » (1).

Per qual motivo se esiste davvero un principio cosciente comune, fonte di ogni attività psichica, nessuno si sente autore di tutti i fenomeni psichici, nessuno è in grado di conoscerli tutti? Perchè invece ognuno di noi si sente esclusivamente autore di alcuni atti e di questi soli è consapevole? Perchè è così diviso il patrimonio intellettuale dell'umanità, così divisa la responsabilità morale? Perchè un muro chiude così nettamente la sfera d'azione de' singoli intelletti, ed un velo opaco

(1) B. VARISCO, *Conosci te stesso*, p. 18.

e impenetrabile avvolge le singole coscienze? Si vedono qualche volta le stesse cose; ma il vedere di uno non è il vedere di un altro. Si pensa secondo le stesse leggi; ma il pensare dell'uno non è il pensare dell'altro (1).

Questa netta divisione degl'io empirici e questa loro assoluta incomunicabilità si capiscono ottimamente, quando si ammetta collo spiritualismo tradizionale e col senso comune, che essi sono centri psichici distinti e indipendenti, scambievolmente collegati solo da una somiglianza specifica e da una comunanza di origine e di destini, di relazioni e di leggi. Ma restano del tutto inesplicabili, quando si concepiscano col neo-idealismo quali semplici stati e momenti del processo di una coscienza o mente universale. Gli stati di un'unica coscienza — è impossibile negarlo — hanno sempre un unico centro di riferimento, un unico autore e spettatore. Una coscienza unica che non è consapevole di tutti i suoi processi e non se ne sente autrice, non è più coscienza, non è più unica. Essa implica apertamente contradizione. Contradizione patente, che gl'idealisti possono forse evitare, solo cadendo in un'altra già da noi denunziata e combattuta, in quella cioè di una coscienza che è soltanto catena ininterrotta di fenomeni, serie continua di eventi, teoria indefinita di momenti e di stati; e quindi movimento senza mobile, arricchimento e progresso senza un soggetto che si arricchisce e progredisce, azione senza agente. Ma noi abbiamo mostrato che ogni evento interiore presuppone una causa, che ogni manifestazione psichica presuppone un principio da cui deriva; e dal momento che ci sentiamo autori responsabili di certe azioni, dal momento che

(1) l. c., p. 49.

percepiamo queste azioni come *nostre*, come distinte da quelle *non nostre*, percepiamo un soggetto e un principio distinto da tutti gli altri, contrapposto a tutti gli altri; percepiamo la molteplicità degl'io, la molteplicità delle coscienze, la diversità del loro valore morale e intellettuale.

Quando si voglia spiegare seriamente i fatti della vita dello spirito, e non limitarsi a chiamare arbitrariamente realtà ciò che concorda col proprio sistema, e apparenza ciò che gli si oppone, non basta ammettere la molteplicità dell'io oggetto, bisogna ammettere anche quella dell'io soggetto.

Riconosciamo anche noi che esiste un unico spirito infinito, eterno, assoluto; ma questo non prende coscienza di se in noi, non è contenuto nel finito, nel temporaneo e nel relativo; non è immanente al mondo, come pretende il neo-idealismo. Esso vive di vita cosciente propria, e trascende, per la sua stessa infinità, il mondo finito de' fenomeni. Da lui veniamo, da lui siamo guidati e a lui ritorniamo, non per esservi assorbiti e annientati, ma per realizzare, nel pieno sviluppo delle nostre potenze spirituali, il desiderio di felicità e di vita, che è in fondo alla nostra natura razionale. Per noi che ammettiamo l'esistenza di Dio trascendente e non riduciamo la persona umana ad un'apparenza, il progresso e il valore non sono, come nell'idealismo, parole vuote di senso, parole morte che ingegni brillanti si affannano invano a vivificare; ma sono profonde e vive realtà, base e fondamento di tutta la vita.

## 11. Alcune ragioni degli idealisti.

Oppongono i neo-idealisti:

Se le coscienze empiriche, chiuse dentro gli angusti confini dello spazio e del tempo, fossero reali, indipendentemente dalla coscienza universale ed eterna, come si spiegherebbe la capacità che abbiamo di porci al di sopra del tempo e di afferrare in una veduta simultanea le varie fasi successive dei nostri processi psichici? Come si spiegherebbe l'attitudine a scoprire leggi universali, che valgono per ogni sorta d'esperienze, per ogni caso concreto? E se gl'individui non sono veramente momenti di una realtà superiore che li trascende, come sarebbe possibile l'atto che li paragona e li distingue?

I fatti citati dagl'idealisti sono ammessi da tutti, ma possono spiegarsi senza che sia necessario ammettere pure la concezione idealistica dello spirito.

Per abbracciare, ad esempio, i vari momenti del nostro processo psichico, non è per nulla indispensabile appellare ad una mente posta fuori del tempo; basta supporre un principio psichico immanente, che, spettatore e insieme attore di tutti gli eventi interiori, permanga immutato nel perpetuo flusso di questi.

Nè per spiegare la nostra conoscenza delle leggi universali, è punto necessario ricorrere ad una intelligenza unirvesale. A ciò è sufficiente quel potere di astrazione, proprio di ogni mente umana, che permette di considerare nelle varie cause e nelle loro operazioni ciò che è comune e ciò che è particolare, ciò che muta e ciò che non muta, ciò che passa e ciò che resta (1).

---

(1) Non è l'individualità del potere conoscitivo, bensì la sua dipendenza dal corpo che impedisce la conoscenza dell'uni-

A comprendere poi la capacità che abbiamo di paragonare e distinguere tra loro i vari individui, non occorre risalire fino ad un principio che li trascenda; basta tener conto del modo diverso con cui si presentano i fatti della nostra vita psichica e quelli della vita dei nostri simili.

Quale differenza enorme tra il dolore che sento torturarmi il corpo o l'anima, e quello che so affliggere un conoscente o un amico! Quale differenza tra le ansie e le speranze che agitano il mio spirito, e quelle che agitano un mio simile! Quale differenza tra i lampi del vero che traversano le tenebre della mia mente, e quelli che possono rischiarare l'intelligenza di un estraneo! I fatti psichici, che attribuisco a me stesso, hanno sempre, come notava giustamente il James, un senso d'intimità e di calore, che invano si cercherebbe in quelli che attribuisco agli altri. I primi inoltre sono appresi da me direttamente, immediatamente e in modo perfetto; i secondi solo indirettamente, mediatamente e sempre in modo incompleto. Per quanto faccia, osserva A. Aliotta, la vita psichica de' miei simili mi apparisce sempre « come una nebulosa che la luce della mia coscienza non riesce a rischiarare. E' questa oscurità che mi rende consapevole della limitatezza del mio pensiero attuale: solo la superba presunzione di qualche nostro neo-hegeliano può asserire che fuori di questo momento vissuto non vi è nulla, che esso esaurisce tutta la realtà » (1).

Ma è inutile insistere ancora su questo ordine di ar-

---

versale. Il senso non raggiunge altro che il singolare, ma l'intelletto, sebbene individuato, raggiunge anche l'universale. *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. II, ad 3um.

(1) l. c., p. 50.

gomenti. La unicità di coscienza per gl'idealisti non è che la conseguenza logica della loro dottrina gnoseologica. La ragione vera del loro attaccamento ad una tesi, che contrasta così apertamente con tutta la nostra esperienza psicologica, va ricercata nel loro esagerato e assoluto soggettivismo. G. Gentile ce lo fa capire chiaramente. « Qualunque sforzo si faccia — egli scrive — per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, queste cose e coscienze rimangono dentro di essa per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori. è sempre dentro » (1). Come si vede, è l'eterna confusione tra l'oggetto e il mezzo che ci permette di conoscerlo, tra la cosa rappresentata e la sua rappresentazione, tra la realtà esteriore e l'idea. E poichè la rappresentazione e l'idea dipendono dal nostro intelletto e ne sono in qualche modo una creazione, si conchiude che la stessa realtà, lo stesso essere sono una creazione del nostro intelletto. Quest'ultimo prende in tal guisa il posto dell'intelletto divino; lo spirito finito si sostituisce allo spirito infinito; l'uomo si proclama Dio.

Per la confutazione di questo errore mostruoso dell'idealismo e per la soluzione oggettivistica del difficile e tormentoso problema gnoseologico, non posso che rimandare il lettore a quanto ho detto ampiamente nella mia opera su Dio.

## 12. Ogni individuo umano possiede una sola anima, e questa è intellettiva.

Alla dottrina di coloro che ammettono un'anima sola per tutti e singoli gli uomini, si contrappone quella di coloro che ne ammettono molte in ogni singolo

(1) l. c., p. 29.

individuo umano. Se dobbiamo credere ad Aristotele, Platone avrebbe insegnato che in ogni uomo esistono tre distinte anime; una per ciascuno dei tre distinti ordini di funzioni e attività vitali; vale a dire, la concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικὸν), l'irascibile (τὸ θυμακτοειδὲς) e la intellettiva (τὸ λογικὸν) (1).

Altri, con Ockam, F. Bacone, Gassendi, Buffon, Günther, ammettono nell'uomo, oltre l'anima intellettiva, quale principio delle operazioni razionali, l'anima sensitiva, quale principio tanto delle funzioni sensitive quanto di quelle nutritive (2).

Altri finalmente ammettono pure due anime, come i precedenti; ma così distribuite: l'anima intellettiva, quale sorgente di ogni attività psichica; l'anima vegetativa, quale sorgente di ogni altra attività vitale inferiore. E' l'opinione di Boerhaave, Lordat, Barthez, Maine de Biran, Jouffroy, ecc.

Noi invece riteniamo che l'anima intellettiva è l'unico principio vitale esistente nell'uomo, e che da essa sola sgorgano tutte le energie, tutte le attività, tutte le potenze vitali. Ed eccone i motivi.

Essendo l'anima, per definizione, il principio intrinseco della vita, dove si ha un solo vivente, deve aversi una sola anima; e viceversa, dove si hanno distinte anime, debbono aversi distinti viventi. Ora indubbiamente l'uomo è un unico vivente, e non già un aggregato di viventi.

Ce lo dice, avanti tutto, la coscienza. Noi sentiamo

---

(1) Oggi si ritiene da molti che queste fossero soltanto tre distinte potenze di un'unica anima.

(2) Günther chiama il principio della vita razionale, *spirito* (πνεῦμα); e quello della vita vegeto-sentiva, *anima* (ψυχή).

col suo aiuto, che uno solo è il soggetto di tutte le attività vitali; uno solo il soggetto a cui compete, tanto l'intendere e il volere, quanto il sentire e il nutrirsi. Ed è in base alla convinzione generata dalla testimonianza della coscienza, che ognuno di noi suol dire: *io* penso, *io* amo, *io* vedo, *io* ascolto, *io* cammino, *io* cresco, *io* digerisco, ecc. Quando vi fossero in noi più soggetti e principî di vita, come accadrebbe, supposto il polipsichismo, tutto ciò diventerebbe impossibile. Necessariamente un soggetto, ad esempio, l'intellettivo, sentirebbe allora come proprie e si attribuirebbe soltanto le operazioni intellettive, ma non potrebbe, nè sentire, nè attribuirsi come proprie le sensitive. Viceversa il principio e soggetto sensitivo sentirebbe e si attribuirebbe le operazioni sensitive, ma non mai le intellettive.

L'unità della vita attestata dalla coscienza e la conseguente unità di anima ha la sua riprova e conferma nei rapporti strettissimi, che passano tra le nostre molteplici attività.

Le funzioni della vita vegetativa sono destinate a produrre, conservare e sviluppare gli organi della vita sensitiva; le funzioni sensitive poi somministrano alle facoltà superiori i materiali ch'esse devono elaborare. Viceversa l'intelletto e la volontà determinano e regolano le funzioni del senso, e insieme con questo, assicurano il normale svolgimento delle funzioni vegetative. In tal guisa tutte le funzioni in noi si condizionano, s'integrano e si compiono a vicenda, per costituire quell'insieme armonico, ed in qualche modo omogeneo, che si chiama vita umana.

Data questa solidarietà di tutte le nostre funzioni vitali, la quale termina, come in ogni altro vivente, ad un unico fine, che è la perfezione dell'individuo umano,

è inevitabile che ogni modificazione apportata in un ordine si ripercuota infallibilmente negli altri. E' noto a tutti che mentre la serenità delle alte sfere psichiche favorisce le funzioni più basse, e il dolore e la tristezza le turbano, viceversa le condizioni favorevoli e sfavorevoli, nelle quali si svolge la vita vegetativa o sensitiva, finiscono sempre per influenzare favorevolmente o sfavorevolmente la vita del pensiero.

E' noto pure che l'intensa attività di una potenza indebolisce e paralizza quella di tutte le altre.

> Quando per dilettanze, ovver per doglie
> Che alcuna virtù nostra comprenda,
> L'anima bene ad essa si raccoglie;
> Par ch'a nulla potenzia più intenda:
> . . . . . . . . . . . . . . . .
> E però, quando s'ode cosa o vede,
> Che tenga forte a sè l'anima volta;
> Vassene il tempo, e l'uom non se n'avvede (1)

Una spiegazione plausibile di tutti questi fatti non è possibile, se si nega che unica è in noi l'anima, unico il soggetto di tutte le manifestazioni vitali, unica la radice ultima di tutte le nostre attività, di tutte le nostre funzioni. Le funzioni e le attività che hanno distinti soggetti, distinti principî, non possono influenzarsi tanto fortemente, aiutarsi od ostacolarsi come fanno le funzioni e le attività dell'uomo.

Se in noi esiste una sola anima, questa evidentemente non può essere che l'anima intellettiva. L'anima intellettiva infatti, a motivo della sua nobiltà e perfezione, può sostituire nel composto umano quelle inferiori; ma non può da nessuna di esse venire sostituita.

---

(1) DANTE, *Purgatorio*, IV, 1 e seg.

## 13. Ogni altra anima, oltre quella razionale, sarebbe superflua.

L'ultima osservazione ci permette d'indicare, a conferma dell'unicità dell'anima, un altro argomento efficacissimo. Per capirne la forza dobbiamo ricordare due notissimi principî.

Il primo, conosciuto oggi sotto il nome di legge del minimo mezzo, è il seguente: nella spiegazione de' fatti, a qualunque ordine appartengano, si deve escludere tutto ciò che è superfluo. Tale è il senso degli antichi aforismi: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate; natura non abundat in superfluis, sicut non deficit in necessariis, ecc.* Nella natura, che è opera di un artefice sapientissimo, non vi possono essere cose inutili e superflue. « Chi opera sapientemente, dice S. Tommaso, sceglie sempre la via più breve; e questa esige che egli non faccia con molti mezzi quello che si può fare con uno solo » (1). E Galileo, quasi traducendo il pensiero dell'Aquinate, scrive: « La natura, per comune consenso, non opera coll'intervento di molte cose quel che può fare per mezzo di poche; essa opera molto con poco ».

Il secondo principio è questo (2): Le cose tutte, in ragione della loro perfezione, sono distribuite gerarchicamente, in modo che le superiori posseggono la perfezione di quelle inferiori, e le superano. Perciò Aristotele assomiglia le varie specie di cose ai numeri, che differiscono fra loro per l'addizione o sottrazione dell'uni-

---

(1) *Sum. Theol.* III, q. 4, a. 5.
(2) *Op. cit.*, I, q. 76, a. 3.

tà (1): e paragona le diverse anime alle varie figure, di cui una contiene l'altra e la sorpassa (2).

Si uniscano insieme i due principî enunziati, e avremo, come loro conseguenza, la tesi che l'anima razionale sola è il principio vitale dell'uomo.

Essa, per la sua nobiltà, che la colloca nel più alto gradino della scala dei principî vitali, uguaglia e supera l'anima vegetativa; uguaglia e supera l'anima sensitiva. Può quindi sostituirle, ed essere, oltre che principio di operazioni intellettive, principio di operazioni animali e nutritive. Ogni altra anima aggiunta alla intellettiva sarebbe nell'uomo del tutto inutile e superflua; e, come tale, deve essere esclusa. Alla stessa guisa, dirò con S. Tommaso, che il pentagono è virtualmente quadrato e triangolare, l'anima razionale è virtualmente sensitiva e vegetativa. E come non può dirsi che la superficie pentagona diventa quadrata o triangolare per figure distinte dal pentagono, così non può dirsi che l'uomo è animale o pianta, in virtù di anime distinte da quella razionale.

## 14. Molteplici facoltà dell'anima.

Basandoci sull'armonia e la solidarietà che passa fra tutte le manifestazioni vitali, abbiamo affermato la necessità di ammettere, colla filosofia tradizionale, un solo principio vitale, una sola anima, un'unica sorgente remota di ogni energia umana. Ma nelle nostre azioni non havvi soltanto l'unità e l'armonia, havvi ancora la molteplicità, la diversità, l'opposizione. Come abbiamo

(1) *Metaf.*, Lib. VIII, 10.
(2) *Dell'anima*, Lib. II, 30.

provato a lungo, le operazioni della vita vegetativa e sensitiva hanno caratteri del tutto diversi da quelli proprî delle operazioni cosidette razionali, e sono ad esse irreducibili. Nè la nutrizione, nè il moto riflesso, nè la sensazione, che sono funzioni legate a speciali organi, possono venire identificate con le funzioni superiori dell'intelligenza e del libero volere, che da ogni organo sono indipendenti.

Per questo motivo gli Scolastici insegnano, che è indispensabile ammettere, insieme con una sola anima, molte potenze; il che equivale a dire che, oltre ad un unico principio remoto e mediato di azione, esistono in noi molti e distinti principî prossimi. Non è possibile infatti che l'anima intellettiva, una ed indivisibile, possa essere il principio prossimo ed immediato di molteplici azioni diverse e perfino opposte (1). Non è possibile che essa sia il principio immediato, tanto del pensiero, che è funzione inorganica, quanto della sensazione, che non può compiersi senza l'aiuto di un organo.

Le facoltà dell'anima non sono dunque, nè semplici nomi, nè semplici concetti destinati ad indicare ed esprimere i vari aspetti e i vari modi di operare dell'anima, bensì principî attivi, reali come le azioni che da essi emanano; poteri operativi, che permangono con le loro speciali tendenze e attitudini, anche quando le azioni da essi derivanti si arrestano e si interrompono.

La dottrina delle facoltà realmente distinte dall'anima è una delle più bersagliate da tutti gli avversari della Scolastica; come accade però spesso — troppo spesso — anche questa dottrina è mal conosciuta e mal capita. Si crede o si finge credere che le facoltà siano

(1) S. Tom., *Quodlibet.*, X, a. 5.

principi di azione indipendenti dall'anima, operanti per virtù propria; e si protesta contro una teoria, che riduce l'anima a qualche cosa d'indefinibile, spoglia di ogni energia, di ogni attività.

Il Vorländer, ad esempio, crede di trovare una viva somiglianza della concezione scolastica « nell'antico impero romano germanico, nel quale un alto capo (la sostanza dell'anima) ricco di dignità e di titoli, ma privo di potenza, sedeva sul trono, mentre i singoli vassalli (le facoltà), in suo nome, facevano e disfacevano a capriccio, intrigando uno contro l'altro, e spesso perfino combattendosi accanitamente (1) ».

Ma niente di più inesatto, o meglio, di più falso, si potrebbe dire. Le facoltà, qualità e accidenti dell'anima, non possono venire identificate colla sua essenza. Quantunque però non costituiscano la sua essenza, fluiscono ed emanano da essa, e con essa sempre necessariamente si accompagnano. Non operano autonomamente e per virtù propria, ma per virtù dell'anima e dipendentemente da essa; cosicchè, invece di dire che esse agiscono, sarebbe più esatto il dire che è l'anima la quale agisce per mezzo di esse.

Non possono concepirsi separate e indipendenti dall'essenza dell'anima più di quanto i rami siano separati e indipendenti dall'albero su cui s'innestano, e i rivoli dalla fonte da cui sgorgano, e i pubblici ufficiali dal capo che possiede l'autorità suprema dello stato. Le facoltà stanno all'anima, non già, secondo che crede il Vorländer, come i vassalli ad un imperatore imbelle e

(1) Citato da GUTBERLET, *Psychologie*, p. 4.

puramente nominale, ma come i sudditi ad un sovrano assoluto.

E se le facoltà sono così intimamente connesse all'anima, non potranno non essere intimamente connesse tra loro. Nè si comprende, come si possa rimproverare alla « vieta e insostenibile dottrina delle facoltà » di aver misconosciuto « l'intimo legame che stringe in un sol fascio tutti gli aspetti della coscienza » (1). Secondo la dottrina tradizionale, che si ricongiunge a Tommaso d'Aquino, tutte le nostre energie sono radicate nella essenza stessa dell'anima, e sono per questo collegate da una inscindibile solidarietà.

Si potrà dunque discutere sulla maggiore o minore fondatezza di certe classificazioni delle facoltà, ma non sembra possibile negare la loro reale esistenza. Del resto quelli stessi che pretendono negarla teoricamente, l'ammettono praticamente, impotenti a sfuggire alle esigenze del pensiero e del linguaggio comune.

---

(1) G. Villa, *La psicologia contemporanea*, p 385.

## CAPITOLO XIII.

# L'unione dell'anima col corpo.

> Ex corpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus substantiis quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim nec est anima neque corpus.
> S. Tommaso, *De ente et essentia*, III.

## BIBLIOGRAFIA


B. Alberto Magno, *De natura et origine animae*, tract. I, Cap. IV.

S. Tommaso, *Summa Theol*, I, q. 76; *C. Gent.*, Cap. 56. 68 e seg.: *De Anima*, a. 9: *Quodl.*, XII, a. 40.

Duns Scoto, *De Rerum principio*. q. IX, a. 2: *Com. in IV Sent.* dist. XI, q. 3.

Suarez, *Disput. Metaphysicae*. XIII.

Malebranche, *Recerche de la verité*, VI, 2.

Leibnitz, *Système nouveau de la nature*, 13.

De la Bouillerie, *L'homme*. — Bordeaux, 1879.

M. Liberatore, *Del composto umano*. — Napoli, 1888.

J. Gardair. *Corps et âme*. — Paris, 1892.

Cl. Piat. *Le personne humaine*. — Paris. 1897.

J. Klimke. *Il monismo*, tr. it — Firenze, 1914.

A. Bain. *Mind and body*. — London. 1873.

W. James, *Principii di psicologia*, trad. it. — Milano, 1901.

T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*. — Lpz., 1889.

A. Binet, *Ame et corps*. — Paris, 1905.

H. Bergson, *Matière et mémoire* — Paris, 1910.

L. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib.* — Lpz., 1903.
R. EISLER, *Leib und Seele.* — Lpz., 1906.
C. STUMPF, *Leib und Seele.* — Lpz., 1903.
W. MAC DOUGALL, *Body and Mind.* — London, 1918.
T. ZIEHEN, *Ueber die allgm. Beziehungen zwischen gehirn und Seelenleben.* — Lpz., 1902.

## 1. Due soluzioni radicali.

Questo è il risultato ottenuto fin qui col nostro studio sull'uomo: sappiamo che in ciascuno di noi, insieme ad un determinato corpo, esiste un determinato principio sostanziale di vita, che dal corpo medesimo è distinto e soggettivamente indipendente.

Questo principio, che è convenuto chiamare anima, sebbene sia distinto dal corpo, non ne è però separato, ma nel corpo e col corpo vive ed opera. Sebbene non sia intrinsecamente dipendente dal corpo, ha però bisogno della sua cooperazione, per esplicare la propria attività. Quali sono dunque i rapporti che passano tra questi due principî? Che anima e corpo costituiscano una unità, un tutto più o meno armonico, non può venir messo in dubbio da alcuno. Ma di qual sorta è questa unità? E' soltanto apparente, o è reale? E se reale, è soltanto accidentale, ridotta cioè ad una semplice influenza reciproca, o è anche sostanziale, implicante cioè una sola natura, una sola essenza?

Non è facile capire come il corpo, che è materiale, possa, più o meno intimamente, unirsi all'anima che è immateriale (1); e la soluzione del problema dell'unio-

(1) Secondo S. Agostino il modo di questa unione costituisce un mistero naturale, che non può essere da noi compreso. (*De Civit. Dei*, L. 21, c. 10). E Cicerone nelle sue *Tuscu-*

ne dell'anima col corpo presenta senza dubbio non poche difficoltà. Si tratta di armonizzare l'inesteso coll'esteso, la qualità con la quantità, la libertà colla necessità.

Il nodo della questione, più che sciolto, viene nettamente reciso dal monismo, sia esso di tinta materialistica o spiritualistica. Per togliersi l'imbarazzo di spiegare l'unione di due termini così opposti, sopprime senz'altro uno di essi.

Secondo il monismo materialistico il psichico deve ridursi al fisico, lo spirito alla materia. L'anima, o è un puro nome indicante certi aspetti delle forze fisico-chimiche dell'organismo, come vuole il materialismo intransigente; o è una realtà affatto secondaria e subordinata alle forze materiali, come piace meglio all'epifenomenismo; o finalmente è l'unità delle energie spirituali, che a loro volta sono il risultato della trasformazione dell'energia nervosa, come insegna l'energetismo (1).

Il monismo psichico e idealistico insegna tutto il contrario. Per esso è il fisico che deve ridursi al psichico; è la materia che deve risolversi nello spirito. Il mondo corporeo non esiste indipendentemente dalla coscienza, e non è che un'ombra proiettata dal pensiero.

Non è il caso di arrestarsi ad esaminare queste due soluzioni radicali. Il monismo materialistico è stato esaurientemente confutato, quando si è parlato delle

---

*lane* (lib. 1) confessa che gli pare più difficile il pensare l'anima prigioniera del corpo, che il pensarla libera dal corpo nella immensità dei cieli.

(1) Ostwald crede che nessun sistema, meglio del suo, valga a spiegare il problema difficilissimo dei rapporti tra anima e corpo.

nostre attività razionali. Si è allora provato con grande copia di argomenti, che le energie spirituali non sono un'illusione, bensì una realtà; e non già una realtà secondaria, ma una realtà primaria e fondamentale: la più alta e nobile di tutte le realtà umane. Il monismo psichico idealistico poi, in quanto nega la realtà extralogica, non potrebbe venir impugnato se non ripetendo quanto è stato detto della soluzione da esso data al problema gnoseologico.

Del resto non ci vuol molto a comprendere, che si tratta di due soluzioni, le quali si demoliscono a vicenda. Non ci vuol molto a comprendere, che se evitano le difficoltà presentate dal dualismo, cadono in difficoltà, assai più gravi e numerose. Se non è facile capire come l'anima si accompagni al corpo, molto meno lo è capire come lo spirito non sia che un'emanazione della materia, o la materia una proiezione dello spirito. E a questo pare non badino abbastanza tutti coloro che parlano continuamente del dualismo, come di uno scandalo... filosofico, che deve essere ad ogni costo rimosso dal campo del pensiero e della realtà. Il loro monismo è un rimedio... eroico, che uccide senz'altro il soggetto, a cui viene applicato „.

## 2. Il parallelismo psico-fisico.

Dalle soluzioni monistiche passando a quelle dualistiche, che presuppongono come indubitato il dualismo di anima e di corpo, di fenomeni psichici e fisici, possiamo distribuirle in tre classi.

Appartengono alla prima classe le soluzioni, che, propugnando l'esistenza di un'unione soltanto apparente, negano qualunque azione reciproca tra anima e cor-

po. Appartengono alla seconda classe le soluzioni, che ammettono un'azione reciproca, e quindi una unione meramente accidentale. Appartengono finalmente alla terza classe quelle soluzioni, che vedono nell'anima e nel corpo due entità sostanziali incomplete, destinate a compiersi scambievolmente, e a costituire una sola natura, una sola essenza.

Deve collocarsi nella prima classe la dottrina del *parallelismo psico-fisico*, che abbraccia la teoria occasionalistica del Malebranche, la teoria dell'armonia prestabilita proposta da Leibnitz, e la teoria parallelistica come viene intesa da molti moderni.

Secondo il Malebranche l'anima e il corpo sono due sostanze complete, che non hanno alcuna reciproca influenza; ma sembrano averla, perchè posseggono azioni armoniche; e posseggono tali azioni, perchè Dio, prendendo occasione dai movimenti dell'una, causa movimenti corrispondenti nell'altra. All'apparire di una idea nella mente, egli produce una correlativa impressione nel corpo, e all'apparire di un'impressione nel corpo, una correlativa idea nella mente (1).

Anche per il Leibnitz l'unione dell'anima e del corpo si riduce ad una semplice corrispondenza di azioni. Questa però non è dovuta ad un continuo intervento di Dio, sibbene ad un'armonia prestabilita fino dalle origini. Tra le infinite anime e gl'infiniti corpi che possono venire uniti, Dio presceglie sempre quelli che prevede dover avere movimenti sincroni e armonici (2).

Tanto per il Malebranche quanto per il Leibnitz, l'anima e il corpo di ogni uomo sviluppano la loro atti-

---

(1) *De la recherche de la vérité*, L. VI, part. II, ct. III. n. 6

(2) *Theodicée*, part. I, n. 62.

vità con sincronismo perfetto, senza alcuna interferenza, proprio come due cronometri. Mentre però per il filosofo francese il sincronismo è dovuto alla continua azione regolatrice del supremo artefice, per il filosofo tedesco invece è dovuto alla buona scelta fatta da questo stesso supremo artefice, il quale ha accoppiato due... orologi assolutamente sincròni.

I moderni fautori del parallelismo psico-fisico fanno volentieri a meno del Dio di Malebranche e di Leibnitz. Fedeli al metodo positivo, si affidano esclusivamente all'esperienza. Ora questa attesta solo l'esistenza di due serie di fatti: i processi fisici materiali e i processi psichici mentali; ma nulla ci dice, nè di una loro azione reciproca, nè di un soggetto che li sostenti, nè di una causa che li produca. Per essi adunque non si può parlare che della serie fenomenica psichica e della serie fenomenica fisica, le quali corrono tra loro parallele, come due treni filanti di conserva nella stessa via, su due distinti binari. Una tale teoria ha incontrato le simpatie di gran parte degli psicologi moderni, e vi aderiscono Fechner, Paulsen, Wundt, Ebbinghaus, Münsterberg, Höffding, Ribot, Bain, L. Morgan, Stout, Heymans, Jodl, Eisler, ecc.

I parallelisti moderni che non si limitano ad affermare la semplice concomitanza dei due ordini di fatti, ma si sforzano, pur negando sempre ogni interazione, di spiegarne i rapporti, in vista dell'unità e dell'armonia che sembrano compromesse dal dualismo, finiscono per adottare la dottrina *dell'identità*, e abbracciare il monismo, che avevano preteso evitare. Per questi ultimi le due serie avrebbero un fondo comune, e non sarebbero che gli aspetti diversi di una medesima realtà. « Le funzioni cerebrali e i processi psichici — scrive

Ebbinghaus — non possono in alcun modo venir pensati come due fattori separati, che s'influenzano scambievolmente... Ma se non sono due fattori, e nondimeno sono intimamente connessi, rimane che siano radicalmente una stessa cosa » (1). Per spiegare come ciò possa accadere, T. Fechner si è servito di un esempio, che ha fatto fortuna. La mente cioè starebbe al corpo come il concavo sta al convesso di un medesimo circolo (2).

I fenomeni fisici perciò rappresenterebbero la realtà comune, veduta dal di fuori; quelli psichici la medesima realtà comune, veduta dal di dentro.

Quando poi i fautori della teoria dell'identità devono determinare la natura della presupposta realtà fondamentale ed unica, non possono non orientarsi, o verso il monismo materialistico, come si può vedere in F. Jodl (3), o verso quello psichico, come accade a Ziehen (4) e a Heymans (5). Che se trasportato la predetta teoria dall'ordine puramente umano a quello universale, rinnovano facilmente la concezione spinozistica di una sostanza infinita dotata de' due attributi della estensione e del pensiero.

Il parallelismo empirico sparirebbe in tal guisa nell'unità dell'assoluto, in piena conformità colla gnoseologia kantiana, secondo la quale tutte le opposizioni apparenti del mondo fenomenico possono cessare nell'inconoscibile mondo noumenico.

Quest'ultima posizione dottrinale sposta il problema del rapporto tra psichico e fisico; ma non lo risolve.

(1) *Grundzüge der Psychologie*, p. 37.
(2) *Elemente der Psychophysik*, Vol. I, p. 2.
(3) *Lehrbuch der Psychologie*, I, p. 38.
(4) *Vorlesungen über physiol. Psychologie*, p. 211.
(5) *Einführung in die Metaphysik*, p. 218.

Possiamo sempre domandare: perchè la realtà assoluta, che deve essere una ed indivisibile — se tale non fosse non si potrebbe più parlare di concezione unitaria del mondo — assume due aspetti? Perchè assume aspetti così opposti e irriducibili?

### 3. Insufficenza del parallelismo.

Il parallelismo psico-fisico non sembra conciliabile con i fatti attestati dalla esperienza (1).

Esaminiamone qualcuno.

Se tutte le forze od attività fisiche e psichiche si raggruppassero in due serie parallele, senza nessuna interazione, si potrebbe influire su di una determinata forza esclusivamente per mezzo di un'altra forza della medesima serie, e mai per mezzo di una forza di ordine diverso. Ora niente di più falso, niente di più contrario alla esperienza. Questa ci dice che tra le forze dei due ordini vi è piena e perfetta solidarietà; ci dice che ogni modificazione introdotta in una serie si ripercuote favorevolmente o sfavorevolmente sull'altra. Chi non sa che basta un'alterazione ,o una lesione cerebrale per arrestare o turbare, più o meno profondamente, più o meno lungamente, le nostre funzioni psichiche anche più elevate? Chi non sa che basta un disordine psichico — una paura, un dispiacere, un eccesso di lavoro mentale — per turbare, paralizzare, o anche spezzare irrimediabilmente il normale esercizio delle funzioni organiche del nostro corpo? Chi non sa che mentre per curare le malattie psichiche, si fa uso anche dei rimedî

(1) Cf. Bergson, *L'energie spirituelle*.

fisici operanti sul ricambio organico, per curare quelle fisiche si ricorre con grande utilità alla cosidetta psicoterapia, cioè all'uso dei mezzi morali della suggestione, della quiete e serenità dell'animo?

Chi oserà dire che in tutti questi casi si tratta di semplice casuale coincidenza di fenomeni, di semplice fortuita corrispondenza di eventi? Due meccanismi distinti e indipendenti, senza nessun legame comune potranno forse funzionare con una certa corrispondenza e armonia di movimenti, quando sia sufficientemente garantita la loro regolarità; ma non già quando — come accade all'anima e al corpo — divengano il gioco delle complesse e opposte forze cosmiche, e siano abbandonate ai capricci della contingenza e agli arbitrî della libertà.

Si dirà forse che a garantire la perfetta corrispondenza delle azioni dell'anima e del corpo basta supporre con il Malebranche e con il Leibnitz l'intervento continuo, o almeno iniziale di Dio? Ma quand'anche l'intervento divino, nel senso del Malebranche e del Leibnitz, non fosse assolutamente gratuito, spiegherebbe tutto al più perchè le azioni dell'anima e del corpo si corrispondono, ma non spiegherebbe perchè l'anima sia unita al corpo. Quando due amici non hanno da dirsi nulla, nè da aiutarsi in nulla, perchè dovrebbero accompagnarsi? Non sarebbe forse completamente inutile e vano?

Inoltre se Dio fa tutto, come vuole Malebranche; se, come vuole Leibnitz, dopo il felice accoppiamento dell'anima e del corpo, lascia che le serie delle operazioni rispettive si sviluppino fatalmente e infallibilmente senza possibilità di modificazione, in quale modo resterebbe salva la nostra autonomia, in qual

modo resterebbe salva la nostra libertà? Via, mi pare, che i due illustri filosofi ci vendano la regolare corrispondenza delle azioni fisiche e psichiche a troppo caro prezzo.

Si dirà forse con i parallelisti più recenti, che le due serie si corrispondono esattamente, perchè sono due aspetti di una medesima realtà? Ma allora cadiamo in tutti gl'inconvenienti del monismo e del panteismo. I parallelisti hanno proposto la loro teoria, perchè trovavano difficile capire come i fenomeni psichici e fisici possano influenzarsi reciprocamente; ma non è forse immensamente più difficile capire come fenomeni, che si apprendono per due vie opposte — l'esperienza esterna e quella interna — e che hanno caratteri così opposti, siano semplici aspetti di una medesima realtà, alla stessa guisa che il concavo e il convesso sono due aspetti di uno stesso circolo?

I parallelisti forse riusciranno a comprendere come una medesima cosa si manifesti da un lato quale reazione chimica, e dall'altro quale ribellione della volontà; da un lato quale contrazione muscolare e dall'altro quale speculazione dell'intelligenza; da un lato quale scossa nervosa e dall'altro quale estasi di amore; ma noi, ah, noi non abbiamo la fortuna di comprendere questo mistero; dirò meglio: non abbiamo la... sfortuna di veder possibile questo assurdo! « La sostanza unica — dice giustamente lo Stumpf — che si suppone manifestarsi con due attributi, il fisico e il psichico, non è che una espressione, la quale manifesta il desiderio di sfuggire al dualismo, ma che secondo noi non getta nessun ponte sull'abisso » (1).

---

(1) *Leib und Seele*, p. 16.

### 4. Altri fatti inconciliabili col parallelismo.

Esaminiamo altri fatti opposti alla teoria del parallelismo.

Vi sono non di rado eventi tanto fisici che psichici, i quali non sono per nulla proporzionati ai loro antecedenti delle rispettive serie, e che quindi non possono avere in questi la loro ragione sufficiente.

Basta spesso udire una parola, un semplice monosillabo; basta vedere una persona, un semplice gesto; basta sentire una carezza, una semplice stretta di mano, perchè tutto il nostro corpo ne sia violentemente scosso, perchè improvvisamente si produca una esplosione o un arresto di energia fisica, capace di paralizzare tutte le nostre funzioni nutritive, capace perfino di fulminare ed uccidere il nostro stesso organismo. E' possibile che questi gravi perturbamenti organici non abbiano altra causa che gl'insignificanti fatti fisici da cui sono preceduti, come esigerebbe la teoria del parallelismo? No certamente. Non vi è alcuna proporzione tra le violente scosse organiche accennate e un piccolo suono, un'impressione visiva o tattica. Questi insignificanti fatti fisici sarebbero incapaci di produrre così gravi perturbamenti corporei, se non fossero associati ad elementi psichici. Non è un suono, non è una stretta di mano, non è un gesto che ci fa fremere, ma il suo significato. Non è il prodursi di una combinazione molecolare, non è l'urto di un'onda aerea, non sono le vibrazioni dell'etere che ci mettono in orgasmo o ci producono una grave malattia e financo la morte, ma il sentirsi amati od odiati, il sapersi ricompensati o traditi, salvi dal pericolo o rovinati per sempre.

Anche nell'ordine psichico la sproporzione esistente spesso tra gli antecedenti e i conseguenti non è meno chiara. Ecco, noi ci troviamo in compagnia di amici. La conversazione animata e piacevole diffonde in tutti un profondo senso di serenità e di calma, e la gioia più viva si dipinge sul volto di ognuno. Improvvisamente una lunga e violenta scossa di terremoto si fa udire. Quale cambiamento di scena! La conversazione è bruscamente interrotta; lo sciame degli amici si disperde in tutte le direzioni; alla gioia succede la tristezza; alla serenità e alla pace lo sgomento. Chi oserà dire che questi nuovi stati psichici non hanno altra causa che quelli da cui erano preceduti? Chi oserà sostenere che il terremoto, appunto perchè fenomeno fisico, non ha potuto avere su di essi influenza alcuna?

Ancora altri fatti.

Noi abbiamo coscienza dell'azione del psichico sul fisico. Sentiamo benissimo, ad esempio, che è in potere nostro agire, per mezzo della volontà, sui fenomeni organici costituenti la serie fisica. Sentiamo che è in potere della volontà iniziare o chiudere, interrompere o riprendere una determinata specie di movimenti corporei. Ed è poprio la consapevolezza di questo potere, che ci fa rattristare o rallegrare di certi nostri atti, e che ce ne fa assumere la responsabilità.

Se, come pretende il parallelismo, non si dà interazione e reciproca influenza tra la serie psichica degli atti volitivi e la serie fisica degli atti e movimenti corporei, perchè la coscienza attesta l'opposto?

Sentiamo pure, a mezzo della coscienza, che è in poter nostro considerare e conoscere i fenomeni costituenti la serie fisica. Ma la conoscenza implica naturalmente l'unione del potere conoscitivo con l'oggetto cono-

sciuto, e quindi un contatto e un'azione del primo sul secondo. Quando si escludesse coi parallelisti qualunque azione del psichico sul fisico, si dovrebbe logicamente negare ogni conoscenza della serie fisica, che nondimeno è un fatto indiscusso. Come infatti, si avrebbe notizia di questa serie? Per mezzo del nostro corpo e per mezzo degli organi sensoriali no, perchè questi, in quanto corporei, possono ricevere e produrre solo movimenti corporei. Per mezzo dello spirito neppure, perchè, in forza della supposizione, esso non può, nè modificare oggetti corporei, nè esserne modificato. Dunque per quale prodigio arriveremmo noi ad una simile notizia? (1).

## 5. Perchè si nega l'interazione tra anima e corpo.

L'obiezione più comune contro l'interazione dell'anima e del corpo è quella della sua inconcepibilità. Ma si esagera indubbiamente.

Avanti tutto non è permesso negare l'esistenza di un fatto, solo perchè non possiamo spiegarlo; e quindi l'oscurità che avvolge le modalità del reciproco commercio tra l'anima e il corpo, non ci autorizza a mettere in dubbio il commercio medesimo.

L'azione scambievole dell'anima e del corpo è difficile a capirsi; ma non è inconcepibile, se non per coloro i quali ammettono come un domma, che l'azione reciproca si ha soltanto tra cause dello stesso ordine. Ora questo non è per nulla dimostrato, ed è anzi contraddetto dalla esperienza. Sta di fatto che una causa di

(1) De Sarlo, *Psicologia e filosofia*, Vol. II, p. 72

ordine superiore può esercitare la sua influenza anche in una sfera inferiore; e viceversa una causa di ordine inferiore può esplicare una qualche azione anche in una sfera superiore. Se, ad esempio, un fattore di ordine chimico può modificare il corso della vita, e un fattore di ordine biologico può trasformare le energie puramente chimiche, perchè gli elementi fisici non potranno influire su quelli psichici e viceversa?

Se troviamo difficoltà a capire l'azione reciproca del fisico e del psichico è perchè, essendo abituati a vedere l'azione di un corpo sull'altro, finiamo quasi per illuderci che non vi sia altro modo di causalità, e che questa sia la posa più chiara del mondo. « Nell'azione tra l'anima e il corpo — scrive il Lotze — non vi è maggiore difficoltà che in quaqualunque altro esempio di causalità, e solo il falso supposto che noi comprendiamo qualcosa di un caso, produce la convinzione di non capir nullla dell'altro » (1).

E' proprio così; l'azione reciproca dei corpi, che a prima vista sembra una cosa chiara e semplice, esaminata più profondamente, è ineffabilmente oscura; non meno oscura certo dell'azione reciproca dell'anima e del corpo. Non c'è ragione quindi di rigettare quest'ultima, solo perchè non possiamo comprenderne perfettamente il modo.

Senza dubbio se immaginiamo l'azione reciproca dell'anima e del corpo identica all'azione reciproca dei corpi, non riusciremo mai a capirla. La legge di causalità meccanica, con la conservazione e trasformazione dell'energia, e col suo assoluto e rigoroso determinismo, non può applicarsi ai rapporti tra psichico e

(1) *Medizinische Psychologie*, p. 56.

fisico: ma questo non vieta che esista tra di essi una stretta interdipendenza, una vera interazione; non vieta che si condizionino a vicenda, e che le azioni dell'uno influiscano rigorosamente su quelle dell'altro.

Un'altra obiezione si suol trarre dalla cosidetta legge della trasformazione e conservazione dell'energia. Secondo questa legge, niente si distrugge e niente si crea, ma tutto si trasforma. Ogni nuovo fatto che si manifesta, non è che la risultante di antecedenti energie cosmiche, le quali, pur trasformandosi, rimangono quantitativamente uguali. Ora se le energie fisiche potessero subire l'azione di quelle psichiche, la catena, per dir così, delle loro trasformazioni verrebbe ad essere spezzata, e la loro quantità alterata. Quando ad un fatto fisico ne succede uno psichico, si avrebbe dispersione di energia; e quando ad uno psichico ne succede uno fisico, si avrebbe creazione di energia.

La difficoltà è stata già sciolta sopra quando si è parlato del libero arbitrio (1). Allora si è visto che questa legge — dato che meriti un tal nome — riguarda esclusivamente l'ordine fisico, e non può essere applicata a quello psichico. E in ogni caso, per l'influenza delle cause psichiche, non è la quantità della energia fisica che viene ad essere modificata, ma solo la sua qualità o direzione. Allorchè si produce un fatto psichico per l'influenza di un fatto fisico, questo non è mai la causa totale del primo; e viceversa, quando si produce un fatto fisico per l'influenza di un fatto psichico, il primo non è mai dovuto totalmente al secondo. L'energia fisica quindi in un caso come nell'altro, non è, nè annientata, nè creata, ma si ricongiunge ad una energia fisica antecedente o conseguente.

(1) Cap. X, n. 1.

## 6. L'anima e il corpo costituiscono una sola natura.

L'anima dunque esercita una certa influenza nel corpo; e questo, a sua volta, influisce sull'anima. Ma è tutta qui l'unione di questi due principî? Così pensano Platone, Cartesio, Locke e non pochi altri.

Essi concepiscono l'anima e il corpo come due sostanze complete e perfette, le quali non hanno tra loro altri rapporti che quelli di una reciproca azione, di un reciproco commercio. Per il filosofo greco l'anima, che viveva una volta nel mondo intelligibile, nel regno beato delle idee, è stata rinchiusa — forse per qualche sua colpa — nel carcere freddo ed oscuro del corpo, e non aspetta che il giorno in cui possa abbandonarlo per ritornare alla patria di origine, dove l'attende la felicità. I suoi rapporti col corpo nel periodo dell'esilio, sono puramente estrinseci. Essa è per il corpo quello che l'uomo è per le sue vesti, e il musico per la sua lira. Essa lo guida e lo dirige, a traverso le vie del mondo fenomenico, come il cavaliere guida il suo cavallo, il cocchiere il suo cocchio e il pilota la sua nave.

Per la filosofia peripatetico-scolastica l'interazione non è il solo vincolo che unisca l'anima e il corpo. Essa non è che la conseguenza di un vincolo molto più grande e più forte. L'unione dell'anima e del corpo è infinitamente più stretta, intima e profonda di quella del cavaliere e del cavallo, del pilota e della nave, del suonatore e del suo strumento. Anima e corpo si uniscono insieme per costituire una sola essenza, una sola natura, cioè un solo principio remoto di attività, di operazioni. Essi appoggiano questa loro dottrina a quel-

l'insieme di fatti, che costituiscono i rapporti ordinari de' due principî sostanziali, di cui consta l'uomo.

Esaminiamo un poco questi fatti.

In noi, come si è veduto sopra, havvi una grande varietà di forze e di azioni: forze ed azioni meccaniche, fisiche, chimiche; forze ed azioni nutritive, sensitive, razionali. Esse sono tra loro irriducibili; e quindi presuppongono principî prossimi ed immediati del tutto distinti. Le reazioni fisico-chimiche della nutrizione non possono avere lo stesso principio immediato della visione, che è un fenomeno psichico; nè la visione, che è funzione legata all'organismo, può avere lo stesso principio immediato del pensiero, che dall'organismo è indipendente.

Insieme colla molteplicità e varietà però vi è in noi anche una grande unità ed armonia. Tutte le predette energie sono strettamente congiunte in una profonda solidarietà di tendenze e di sforzi. Indissolubilmente legate le une alle altre, cooperano costantemente alla realizzazione di un medesimo fine, che è la conservazione e la perfezione dell'individuo umano. Procedendo dal basso in alto, mentre le forze fisico-chimiche collaborano alle funzioni vegetative, e queste alla vita sensitiva, di cui formano, sviluppano, restaurano e riproducono gli organi, le funzioni della vita sensitiva cooperano, tanto all'esercizio dell'intelligenza, quanto a quello della volontà. Procedendo poi dall'alto in basso, mentre l'intelletto e la volontà dirigono, eccitano, o frenano le potenze sensitive, senso ed intelletto somministrano alla vita vegetativa gli elementi indispensabili alla sua conservazione e al suo sviluppo. E così tutte le energie umane si esplicano armonicamente, e armonicamente lavorano a quello splendido capolavoro, che è la vita dell'uomo.

Come osserva giustamente il Maher, l'unità che si ha nel composto umano, non possiede per nulla i caratteri di quella delle macchine, dove pure havvi convergenza di parti ad un medesimo fine. « Sebbene operino per la conseeuzione di un fine comune, le parti della macchina conservano le loro proprietà chimiche e fisiche in tutta la pienezza e mutua indipendenza. In noi, come in ogni vivente, invece non vi è un tale isolamento. Le varie parti sono compenetrate dal principio informatore, la loro individualità è sommersa, le loro molteplici tendenze unificate, le loro proprietà naturali trasformate e soggiogate da questa forza dominatrice e vivificatrice » (1).

Quale spiegazione plausibile può darsi di questo fatto? Non ve n'è che una sola. Oltre i vari principî prossimi, che abbiamo indicato col nome di potenze o facoltà(2), esiste in noi anche un unico principio remoto e stabile dell'attività umana; esiste un'unica natura (3). Senza questo principio comune i vari centri di attività non avrebbero più unità di tendenze, subordinazione di sforzi; e la solidarietà costante, come la persistente armonia delle molteplici azioni umane ,riuscirebbe inesplicabile.

### 7. Non è possibile ammettere una semplice unità accidentale.

Se ci facciamo ad esaminare attentamente i rapporti che passano tra l'anima e il corpo — rapporti che neppure Platone nega — ci persuaderemo senza difficoltà,

---

(1) *Psychology*, p. 557.

(2) Cf. Cap. XII, n. 13.

(3) Si suppone qui la falsità dell'occasionalismo, il quale fa dipendere questa persistente armonia di funzioni, non da un

che non possono essere quelli che intercedono fra due sostanze unite accidentalmente, o, come si esprime Platone, tra la causa e il suo istrumento, tra il motore ed il mobile.

Il nostro corpo — fa notare giustamente S. Tommaso — non si trova nelle medesime condizioni, quando alberga l'anima, e quando viene da essa abbandonato (1). Allorchè alberga l'anima ha tutti i caratteri del corpo umano, ed è capace, tanto delle funzioni vitali sensitive quanto di quelle vegetative ,con cui conserva, sviluppa, restaura e riproduce se stesso. Allorchè invece viene abbandonato dall'anima, non solo perde le funzioni della vita, ma perde l'esistenza stessa: più o meno celermente i caratteri umani spariscono, i suoi organi si decompongono, e diventa massa informe di atomi. Parimente quando anima e corpo sono uniti, i rapporti che hanno tra loro non sono estrinseci e superficiali, ma intimi e profondi. Un continuo flussso e riflusso di azioni e reazioni si stabilisce tra essi, fino al punto che non v'è manifestazione più alta dell'anima, la quale non venga influenzata dalle modificazioni organiche, e al tempo stesso non sia capace di ripercuotersi nelle più secrete parti dell'organismo, nelle più impercettibili fibre nervose, sotto forma di alterazioni elettrico-termiche e chimiche. E in tal guisa le buone o cattive condizioni dell'anima diventano buone o cattive condizioni del corpo, e viceversa.

Si supponga ora che l'anima e il corpo siano uniti soltanto accidentalmente; si supponga che, conforme

---

principio intrinseco all'uomo, ma da un principio estrinseco: da Dio.

(1) *C. Gentes*, II, 69.

vuole Platone, stiano fra loro come la causa e il suo istrumento, il motore e il mobile; e tutti i fatti accennati diventeranno inesplicabili.

Quando mai si è visto che le condizioni di uno strumento, la sua forma, la sua esistenza stessa dipendano esclusivamente dall'agente che se ne serve? Quando mai si è visto, che una causa dipenda tanto intimamente dai soggetti su cui opera e dai mezzi di cui si serve, da risentire come proprî i danni o i disordini di questi, e che questi non possano. nè esistere, nè perfezionarsi senza di essa? Il cavallo e il cavaliere, ad esempio, dipendono strettamente; ma la dipendenza non è tale da fare che se il cavallo si ammala, si ammali pure il suo cavaliere; da fare che il cavallo nello sviluppo, nella forma, nella stessa esistenza dipenda unicamente dal cavaliere che lo monta come il corpo dipende unicamente dal'anima che lo informa e lo vivifica.

Diciamo dunque, se vogliamo esser logici, che l'unione dell'anima col corpo non può venir paragonata a quella della causa collo strumento; diciamo che essa non è, alla pari di quest'ultima, accidentale, ma sostanziale.

« La connessione in cui l'anima si trova col corpo — lo riconosce anche il De Sarlo — non è una giustaposizione estrinseca, ma è coordinazione, collaborazione tanto intima da risultarne quel *compositum* speciale che è l'individuo vivente. In sostanza il corpo per sè e l'anima per sè non possono esser considerati come *res completae*, in quanto solo unendosi diventano efficienti: il corpo diviene capace di compiere le sue funzioni, assume e conserva la forma e la struttura che gli son proprie, solo nei limiti e nella misura in cui è,

diciamo così, vivificato dall'anima; e d'altra parte l'anima può compiere il suo ufficio, solo nei limiti in cui viene aiutata e sorretta dal corpo » (1).

## 8. Altre conferme della unità essenziale.

Un altro argomento che ci viene suggerito come i precedenti da S. Tommaso, è il seguente (2).

Secondo che attesta la coscienza, uno soltanto è il principio, che si attribuisce come proprie, tanto le operazioni intellettive quanto le sensitive. Ognuno di noi, appoggiato a tale testimonianza, dice indifferentemente: io penso, io amo, io vedo, io odo, ecc. Questo prova fino all'evidenza, che in noi l'anima intellettiva non differisce da quella sensitiva. Se così non fosse, non vi sarebbe un solo io, che si attribuisce indifferentemente le due classi di operazioni, bensì un io sensitivo che si attribuirebbe le operazioni sensitive, ed un io intellettivo che si attribuirebbe quelle intellettive.

Posta l'identità del principio che pensa e di quello che sente, ecco in qual modo ragioniamo. L'anima intellettiva in noi coincide con quella sensitiva; ma questa costituisce insieme col corpo una sola essenza, una sola natura; dunque anche la intellettiva costituisce col corpo una sola essenza ed una sola natura. Il sillogismo è perfetto, e non fa una piega. Ma come si prova che il principio sensitivo ed il corpo formano una sola natura? In base ai caratteri della sensazione. Come abbiamo già dimostrato, la sensazione, considerata in se stessa, è una, cioè indivisa; considerata poi nella sua origine, non è esclusivamente propria, nè del cor-

---

(1) *Psicologia e filosofia*, II, pag. 69.

(2) *Sum. Theol.* I, q. 76, a. 1.

po, nè dell'anima, bensì dell'uno e dell'altra insieme, vale a dire dell'organismo animato, del composto umano (1). Ora se il composto umano non formasse una sola natura, cioè un solo principio intrinseco di attività, non potrebbe essere la sorgente di un'azione unica, di un'azione indivisa, com'è la sensazione. L'azione che alla sua origine è una, non può avere due principî distinti (2).

La dottrina nostra trova pure una conferma nel fatto notissimo, che in tutti noi esiste l'istinto della conservazione, che ci porta irresistibilmente a stare attaccati alla vita del corpo, e ci fa guardare con orrore a quella separazione, che costituisce la morte. Se tra anima e corpo non esistesse unità essenziale, questo fatto non troverebbe una facile spiegazione. Se l'anima non avesse col corpo nessun rapporto reale, o tutto al più non avesse con esso che rapporti estrinseci e superficiali, perchè la morte c'incuterebbe tanto spavento e ci si presenterebbe come tanto dolorosa? Se, come vogliono tutti i fautori del parallelismo, il corpo fosse un compagno indifferente, l'anima potrebbe separarsene senza alcun dispiacere, senza alcun rimpianto. Se il corpo, come vuole Platone, fosse un carcere, l'anima guarderebbe alla morte con la gioia che dà sempre la liberazione da uno stato contrario alla propria natura. Si ammetta invece con la filosofia scolastica che anima e corpo sono tanto strettamente uniti da formare una stessa natura, e la ripugnanza istintiva che si ha per la morte, sarà facilmente compresa. La separazione è sempre tanto più dolorosa quanto più intima è l'unione, quanto più stretti sono i vincoli che affratellano due esseri.

---

(1) Capitolo I.
(2) *C. Gentes*. II. 57.

## 9. L'unità personale.

Fin qui abbiamo sempre parlato dell'unione della anima e del corpo in generale; ma di fatto esiste sempre un determinato corpo e una determinata anima, e quindi una determinata natura umana, un determinato composto umano, vale a dire un essere sussistente completo ed incomunicabile, al quale vengono attribuite tutte le operazioni proprie della natura umana. Ognuno di noi, come si è detto a lungo nella confutazione del monismo idealistico, sente di costituire un principio autonomo e indipendente di tutte le operazioni tanto corporee che psichiche. E' perciò allo stesso soggetto che si attribuiscono le azioni più diverse e si dice indifferentemente: io penso, io vedo, io cresco, io cammino, ecc. Questo determinato composto umano, questo essere ragionevole completo e indipendente, questo principio e soggetto di tutte le operazioni proprie della nostra natura, dicesi anche individuo umano, o più propriamente persona.

La formale ragione dell'individualità è il pieno possesso di sè, la perfetta autonomia, e in nessuno si verifica meglio che nell'uomo, il quale per la intelligenza e

---

(1) Non pochi moderni distinguono anche nell'uomo l'individuo e la persona, riserbando quest'ultima denominazione soltanto per le più alte manifestazioni della nostra natura razionale.

Molti inoltre, identificano la persona colla sostanza o coll'attività cosciente; cosicchè logicamente, quando cessa la coscienza di noi stessi, dovrebbe pure cessare la nostra personalità. Evidentemente essi confondono ciò che costituisce la persona, con ciò che soltanto la manifesta.

la libera volontà è padrone dei suoi atti, arbitro dei suoi destini. Per tale sua dignità l'uomo, insieme col dovere di tendere ad un fine, ha il diritto di fare e di esigere ciò che al fine è indispensabile. Oltrechè persona fisica, l'uomo è quindi persona morale e giuridica, vale a dire soggetto di diritti inviolabili e d'inviolabili doveri.

Segue da tutto questo che l'unione dell'anima col corpo non è soltanto essenziale e naturale, ma ancora personale.

### 10. L'anima è forma sostanziale del corpo.

Se l'anima e il corpo si uniscono in una sola sostanza, come avviene ciò? Come mai due principî sostanziali distinti e appartenenti ad ordini tanto distanti possono costituire una sola sostanza?

Per spiegare questo fatto, tutt'altro che facile e semplice, non basta supporre che l'anima e il corpo siano due sostanze sussistenti giustaposte e legate insieme da vincoli strettissimi. Due sostanze sussistenti, semplicemente poste una accanto all'altra, per quanto stretti siano i vincoli da cui possono esser legate, non costituiranno mai un'unità essenziale e personale, come è quella del composto umano. Due amici, per quanto grande sia la consonanza delle loro idee e dei loro sentimenti, per quanto stretto e intimo sia il legame dei loro affetti e dei loro interessi, non cessano di essere due sostanze e due individui umani, due distinti principî e centri di attività.

Il fatto dell'unità essenziale e personale del composto umano non si può neppure spiegare, supponendo che l'anima e il corpo siano due sostanze compiute e

sussistenti, le quali, in forza di una intrinseca trasformazione, si fondono insieme per costituirne una terza, alla stessa guisa, ad esempio, che l'ossigeno e l'idrogeno si fondono per formare l'acqua. Accettare una simile supposizione significherebbe rinunziare allo spiritualismo. Una sostanza semplice ed immateriale come l'anima non può subire nessuna intrinseca trasformazione di parti, nè fondersi con una sostanza materiale.

Non resta adunque che concepire l'anima e il corpo come due principî sostanziali incompiuti, che si completano a vicenda per costituire quel tutto perfetto, che si chiama uomo; come due principî i quali sussistono, non di sussistenza propria, ma comune (1). E poichè nel tutto risultante da due principî incompiuti e non sussistenti, che si completano a vicenda, si ha evidentemente un elemento potenziale ed uno attuale, un elemento perfettibile ed uno perfettivo, i seguaci della scolastica applicano al composto umano la teoria aristotelica dell'ilemorfismo, e affermano che l'anima sta al corpo come la forma alla materia.

Per chi non è addentro alle... segrete cose del peripatetismo, ecco brevemente in che consiste la famosa teoria ilemorfica.

Esaminando i caratteri proprî dei corpi, tanto nello stato di quiete quanto in quello di moto e di cambiamento, è facile convincersi che tutti presentano un certo dualismo. Prendiamo, ad esempio, una pianta. Vi troviamo la estensione, cioè una molteplicità, e insieme una perfetta unità di parti. Radici, tronco, rami,

(1) Perchè questo non dia luogo ad equivoci si veda nel numero seguente quanto si dice della sussistenza dell'anima.

foglie, fiori, frutti, costituiscono un tutto indiviso, e tendono armonicamente ad un unico fine. Vi troviamo in secondo luogo un lato passivo ed un lato attivo. Delle forze che si muovono dentro di essa, alcune dominano, altre sono dominate. Vi troviamo in terzo luogo un elemento comune e un elemento differenziale. Vi è in essa qualche cosa, che esiste in tutte le piante, e qualche cosa che le è proprio e caratteristico, e che perciò la distingue da tutte le altre. Finalmente, se la pianta viene sottoposta ad una intima e profonda trasformazione, presenta un elemento che resta, ed un elemento che passa. Se essa viene fatta in pezzi, bruciata e incenerita, non esiste più come pianta, ma neppure cessa di esistere completamente. Nè essa viene ridotta nel nulla, nè la cenere che le succede viene tratta dal nulla. Non si dà, nè annientamento, nè creazione, bensì passaggio di un soggetto comune da una ad un'altra condizione di esistenza.

Per spiegare questo innegabile dualismo gli Scolastici insegnano con Aristotele, che nei corpi vi sono due principî sostanziali: uno è sorgente della molteplicità e passività, costituisce l'elemento comune a tutti, e permane in ogni mutazione. l'altro è sorgente dell'unità e dell'attività, rappresenta l'elemento specifico differenziale, e cambia ogni volta che si hanno profonde e radicali mutazioni corporee. Il primo si dice *materia prima* (η ὕλη πρώτη) il secondo *forma sostanziale* (μορφή), e anche *atto primo* (ἐνέργεια) o *perfezione prima* (ἐντελέχεια). Tutti i corpi, grandi o piccoli, inorganici od organici, semplici o composti, constano di questi due principî sostanziali.

Gli Scolastici insegnano che l'anima è forma sostanziale del corpo, non solo perchè così si assegna —

come abbiamo accennato — una ragione sufficiente dell'unità sostanziale e formale del composto umano; ma ancora perchè l'anima ha veramente tutti i requisiti delle forme sostanziali. Essa fa nel composto umano quello che in ogni corpo fa la forma sostanziale: dà l'essere e l'operare specifico.

Per il nostro corpo, come per ogni corpo vivente, l'essere s'identifica con la vita. Il corpo che ignora la vita, o, che, dopo averla conosciuta, l'ha perduta, non può dirsi veramente umano. E la vita — nessuno lo nega — ha la sua sorgente nell'anima. Da questa dunque il nostro corpo ha il vivere, da questa l'essere. Senza di essa, nè gli elementi, nè le energie materiali del nostro organismo prenderebbero quella disposizione e quella direzione, che lo caratterizzano e lo distinguono da tutti gli altri organismi. Il nostro organismo privo dell'anima non è più un essere vivente, ma un essere di natura del tutto diversa, un aggregato di sostanze morte.

E come l'anima è in noi il principio dell'essere, così è il principio dell'operare, che dall'essere sgorga, e all'essere si conforma. Alla stessa guisa che dall'anima viene la vita, dall'anima vengono tutte le operazioni vitali, che ne sono la manifestazione. Per essa soltanto siamo in grado di nutrirci, di sentire, di muoverci e d'intendere (1).

Che se alcuno, dice S. Tommaso, vuol negare che l'anima intellettiva sia forma sostanziale del corpo umano, deve spiegare perchè ognuno di noi, secondo che attesta chiaramente la coscienza, è capace di intendere, e per l'intendere supera tutti gli altri animali. Nessuna operazione specifica può convenire ad alcuno, se

(1) *Sum. Theol.*, I. q. 76, a. 1.

non in virtù di una forma esistente in esso. Affinchè quindi l'uomo sia capace di operazioni intellettive, è necessario che il principio di queste, vale a dire l'anima intellettiva, sia forma intrinseca dell'uomo stesso (2).

## 11. Come l'anima differisce dalle altre forme sostanziali.

Sebbene l'anima umana sia forma sostanziale del corpo, si differenzia profondamente da ogni altra forma.

Mentre le altre forme dei corpi sono totalmente immerse nella materia e dalla materia totalmente dipendenti, incapaci di operare fuori e senza di essa, l'anima invece emerge sopra la materia e conserva, anche quando le è unita, potenze capaci di esplicare la propria attività, senza l'intervento diretto ed immediato degli organi corporei (1).

Le altre forme dei corpi, come non operano indipendentemente dalla materia, così indipendentemente da essa non esistono, incapaci come sono, di un'esistenza propria. Nei corpi da esse attuati l'esistenza non conviene propriamente, nè alla materia, nè alla forma, bensì al composto che risulta dalla loro unione; e basta che il composto si dissolva, perchè la sua forma cessi pure di esistere, per lasciare il posto ad un'altra. L'anima al contrario, come può operare indipendentemente dal corpo, così indipendentemente

(1) l. c. Qui svolge ampiamente l'argomento che io ho semplicemente accennato.

(2) *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 1. ad 4um.

dal corpo può esistere. Noi possiamo, assolutamente parlando concepirla esistente anche prima della sua unione col corpo; quando perciò tale unione si compie, essa non acquista già la esistenza, ma la comunica. La sussistenza del composto umano risultante da tale unione appartiene avanti tutto all'anima, e poi al composto che esiste in forza dell'anima stessa. Per tale motivo l'anima continua ad esistere anche allorchè l'unione e il composto vengono a cessare (1). Per lo stesso motivo, come più volte si esprime S. Tommaso, invece di dire che il corpo contiene l'anima, potrebbe dirsi, con maggiore esattezza, che l'anima contiene il corpo.

Quantunque l'anima possa, a motivo della sua spiritualità, sussistere separata dal corpo, dice sempre ordine ad esso » (2). L'unione col corpo infatti non è violenta, come pretendeva Platone, ma pienamente naturale e conforme ai suoi mezzi e alle sue esigenze. Essa vi trova il mezzo indispensabile per sviluppare le sue potenze inferiori, che non possono fare a meno degli organi corporei. Essa vi trova pure le condizioni più favorevoli all'esercizio delle sue stesse facoltà intellettive. « Alcuni, a torto, si rappresentano l'anima umana, come un puro spirito in commercio diretto col mondo intelligibile, ove essa spiegherebbe agevolmente da sè la sua attività, come nel suo ambiente naturale: è questo il falso concetto dello spiritualismo cartesiano e cousiniano. No, il pensiero non ha per oggetto diretto lo spirituale, ma l'*astratto;* ciò che l'anima può perce-

(1) L. c., ad 5um.

(2) Verrebbe così confermata la dottrina cattolica, secondo la quale un giorno l'anima tornerebbe ad unirsi a quel corpo che le fu compagno e cooperatore nelle dure lotte terrene.

pire al modo degli spiriti, deve prenderlo dal sensibile; quindi ha bisogno dei sensi e di un corpo, per entrare in contatto col mondo intelligibile » (1).

Il corpo non può considerarsi, nè come un nemico, nè come una prigione dell'anima. Se c'impedisce di raggiungere subito quella felicità a cui aspiriamo con tanto ardore, è però la via necessaria per arrivarvi, il mezzo indispensabile per conquistarla. Più che una prigione, esso è una fucina di bene; più che un nemico, un compagno di lotta. A cagione però del disquilibrio morale dominante in noi, dobbiamo continuamente vigilare, perchè non diventi una fucina di male, un pericoloso ribelle, uno strumento di morte. Tocca all'anima conservare, di fronte alle esigenze della materia, la propria dignità, e far rispettare la propria autorità. Ad essa spetta guidare, e non ubbidire, dominare, e non esser dominata; elevare il corpo alla propria altezza, e non scendere fino alla sua bassezza.

## 12. L'anima intellettiva è unica forma sostanziale del composto umano.

Se l'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo, è anche forma unica, od è associata ad altre? Non creda il lettore che si tratti di una questione puramente scolastica; essa ha la sua importanza, a motivo delle conseguenze che ne discendono.

Quanti ammettono una molteplicità di anime, devono logicamente ammettere una molteplicità di forme sostanziali. Ma una tale molteplicità di forme non è

---

(1) MERCIER, *Psicologia*, II, p. 185; Cf. sopra, Cap. VII n. 12 e seg.

difesa soltanto dai seguaci del polipsichismo. Duns Scoto e i suoi discepoli, pur professando l'unicità dell'anima, credono che, oltre alla forma sostanziale primaria, rappresentata dall'anima intellettiva, vi sia nell'uomo una forma sostanziale subordinata, che essi chiamano corporea od organica. Mentre la prima dà all'uomo l'essere intellettivo, sensitivo e vitale, la seconda non ha altra funzione che quella di dare al corpo umano la sua unità ed attualità fisica, il suo essere corporeo, e di prepararlo così a divenire albergo dello spirito. Una tale forma distinta dall'anima, è, secondo essi, indispensabile a salvare l'identità del corpo umano vivente col corpo umano divenuto preda della morte. S. Tommaso, e, con lui, i più eminenti rappresentanti della Scolastica, insegnano invece che nel composto umano non àvvi altra forma sostanziale che l'anima intellettiva. Ecco nella loro nuda ma vigorosa semplicità le ragioni, con le quali il grande dottore medievale prova la sua dottrina (1).

Essendo la forma il principio specificativo e costitutivo, il principio cioè che determina la natura e la essenza propria di ciascuna cosa, dove si ha una sola natura e una sola essenza, si ha necessariamente una sola forma sostanziale; e viceversa, dove si hanno diverse forme sostanziali, si hanno necessariamente diverse nature, diverse essenze. Ora, come si è provato a lungo, l'uomo costituisce un'unica natura, un'unica essenza. Esige perciò un'unica forma sostanziale. Ammettere in noi due o più forme sostanziali, è lo stesso che spezzare l'unità di essenza e di natura del composto umano; è lo stesso che fare dell'uomo, non una

(1) *Sum. Th.*, I. q. 76, a. 3-4; *Q. Disp. De Spirit. creat.* a. 3.

sola sostanza, ma un aggregato di sostanze. Inoltre la forma sostanziale, secondo la teoria peripatetica, differisce da quella accidentale in quantochè, mentre la prima dà alla cosa l'essere primario, l'essere *simpliciter*, la seconda le dà soltanto l'essere secondario, l'essere *secundum quid*. Mentre la prima fa che la cosa esista, l'altra, sopravvenendo alla cosa già attuata ed esistente, le apporta solamente una modificazione dell'essere. Il ferro, ad esempio, è tale per la sua forma sostanziale; la forma accidentale del calore non gli dà l'essere, ma semplicemente glielo modifica, e fa che sia un ferro.... caldo.

Si supponga ora con Scoto che il corpo umano sia tale per una forma sostanziale distinta dall'anima intellettiva, e che questa ultima, quale forma superiore, si congiunga al corpo stesso quando la precedente gli ha già dato l'essere. Che cosa potrebbe ella fare? Evidentemente non potrebbe dare l'essere primario, ma solo quello secondario; non potrebbe più dare l'essere *semplicitcr*, ma solo modificarlo. In altre parole, l'anima razionale, supposta una forma sostanziale corporea che la preceda, non potrebbe più esercitare nel nostro corpo le funzioni di forma sostanziale, ma solo quelle di forma accidentale. La generazione umana, costituita dall'unione dell'anima col corpo, non sarebbe la produzione di un nuovo essere, ma unicamente la modificazione accidentale di un essere preesistente.

A tutte queste ragioni negative se ne deve aggiungere una positiva molto più efficace. E' stata già svolta per provare l'unicità dell'anima; ed ora basta accennarla.

Secondo la legge del minimo mezzo si deve eliminare nella spiegazione dei fatti, tutto ciò che è superfluo ed

inutile. Ora realmente qualunque altra forma accanto all'anima intellettiva sarebbe del tutto superflua. Per la legge che presiede alla gerarchia delle perfezioni infatti la forma superiore contiene virtualmente, sorpassandole, quelle inferiori, alla stessa guisa che il numero maggiore contiene e sorpassa il numero minore. L'anima intellettiva quindi, essendo la forma più alta e più nobile, contiene, sorpassandole, le perfezioni proprie dell'anima sensitiva, della vegetativa e della forma puramente corporea. Come sarebbe perciò superfluo aggiungere al numero maggiore i numeri minori in esso virtualmente contenuti, così diventerebbe del tutto superfluo aggiungere all'anima intellettiva le forme meno perfette, che essa già virtualmente contiene.

Non dunque l'uomo è uomo per la forma intellettiva, animale per quella sensitiva, pianta per quella vegetativa, e corpo per quella corporea; ma esclusivamente dalla prima, cioè dall'anima razionale, riceve tutto quello che ha: per essa soltanto è tutto quello che è: uomo, animale, pianta, sostanza corporea.

### 13. Due difficoltà.

Gli avversari di questa dottrina tomistica oppongono ordinariamente le due seguenti difficoltà.

Avanti tutto, essi dicono, se l'anima intellettiva può informare il corpo, in quanto corpo, come si salva la sua spiritualità? (1).

E in secondo luogo, se il corpo umano è tale in forza dell'anima intellettiva, come si salva l'identità del corpo animato e del corpo morto? (2).

---

(1) Frédault, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique*, p. 169.

(2) Duns Scoto, *In lib. II Sent.*, dist. XVII, a. 1, q. 5.

I seguaci della dottrina dell'unicità della forma rispondono alla prima obiezione: L'anima intellettiva, informando il corpo, non perde la sua trascendenza, alla stessa guisa che non perde la sua figura quadrata una tavole su cui si traccia una figura triangolare. E se, come ammettono anche gli Scotisti, non contrasta colla spiritualità, che l'anima intellettiva contenga virtualmente la perfezione inferiore della forma sensitiva e vegetativa, perchè dovrebbe contrastarvi il fatto che essa contiene virtualmente anche la perfezione della forma puramente corporea? Se può dare al corpo la vita e il senso, perchè non potrà dargli la corporeità? O la spiritualità, come noi crediamo, non pericola in nessuno dei casi, o pericola in ambedue.

In merito alla seconda obiezione poi si può osservare: Si dovrebbe provare dagli avversari che il cadavere sia un unico corpo, e non già un semplice aggregato di corpi, i quali, perduta la forza da cui erano dominati e tenuti uniti, si decompongono, più o meno lentamente, e si risolvono negli elementi primitivi. Ma dato anche che il cadavere sia un unico corpo, deve assolutamente negarsi che sia numericamente identico al corpo vivo. Esso conserva l'aspetto esteriore del vero corpo umano; ma non può dirsi realmente uguale. Anche qui si attua il principio generale, che presiede al divenire delle cose: la corruzione di un essere importa la generazione di un altro. Alcune proprietà del corpo vivente indubbiamente si riscontrano pure in quello morto — la permanenza di alcune proprietà si verifica in tutte le mutazioni — ma le proprietà caratteristiche della materia organica mancano completamente nel cadavere. Esso è distante dal corpo veramente umano

quanto la sua rappresentazione figurativa. « Tutto il corpo e tutte le sue parti, dice S. Tommaso, hanno dall'anima l'essere sostanziale e specifico: quando perciò quest'ultima recede, come non resta più l'uomo, o l'animale, o il vivente, così non resta più, nè la mano, nè l'occhio, nè la carne. In tal caso si può parlar di membra umane solo nel senso improprio, con cui si parla di membra dipinte o scolpite » (1).

E' noto il dialogo shakepeariano fra Amleto e il becchino, nel quale tanto vivamente si rende questa nostra idea.

*Amleto. — Per qual uomo scavando vai?*
*Becchino. — Per nessun uomo.*
*A. — Orbene, per qual donna?*
*B. — Del paro, per nessuna.*
*A. — E chi deve esser posto in quella fossa.*
*B. —* Una, *o Signor*, che già fu donna. *Adesso... requie all'anima sua, poichè ella è morta.*

Anche Ovidio nei *Tristi* avea detto, paragonando Ettore vivo ad Ettore morto:

*Hector erat tunc quum bello certabat: at ille*
*Tractus ab Aemonio non erat Hector equo.*

## 14. Un'obiezione recente contro l'unicità dell'anima e della forma sostanziale.

Credo opportuno accennare qui ad alcuni fenomeni di sopravvivenza organica, i quali, oltre che opporsi alla teoria vitalista, sembrano costituire una seria obiezione contro l'unicità di anima e di forma nell'uomo.

(1) *Q. Disp. De Spir. Creat.*, a. 4.

Parlo delle cosidette *esplantazioni*, per le quali tessuti, e perfino interi organi viventi, tolti a piante ed animali — compreso l'uomo — continuano a presentare i fenomeni vitali, non solo per molte ore, ma anche per molti giorni; e possono venire innestati tanto allo stesso individuo (*autoesplantazione*), quanto ad individui della stessa specie (*omoesplantazione*), e perfino di diversa specie (*eteroesplantazione*) (1).

Per poter conservare in vita queste porzioni di organismi, bisogna eliminare scrupolosamente da essi ogni microorganismo capace d'infettarle, e collocarle poi in speciali liquidi e soluzioni, ad esempio nel siero sanguigno, nel liquido di Ringer, ecc.

Questi fenomeni di sopravvivenza organica hanno destato nuovo interesse dopo i risultati veramente eccezionali ottenuti da molti scienziati moderni, sopratutto dai dottori Carrel e Burrows dell'Istituto Rockfeller di New York. Servendosi del metodo alternante, che consiste nell'intensificare e rallentare alternativamente la vita delle esplantazioni, si è riusciti a conservare delle porzioni di tessuti per molti mesi, degli organi per varî giorni, e delle associazioni di organi per varie ore.

Le conseguenze, che si possono trarre da simili fatti sono evidenti.

Se la vita — dicono i meccanicisti — può essere mantenuta mediante speciali condizioni fisico-chimiche, cade la teoria vitalista, che la pretende derivata unicamente da un principio superiore alle forze fisico-chimiche, chiamato anima.

Se la vita vegetativa — oppongono i fautori del po-

---

(1) Gemelli. *La sopravvivenza e l'esplantazione dei tessuti viventi, in Enigma della Vita.* IIª edizione.

lipsichismo — non proviene da un principio vitale proprio, ma unicamente dall'anima intellettiva, perchè resta negli organi che non subiscono più l'influsso dell'anima intellettiva?

Se gli organi separati — aggiungono gli avversari dell'unicità della forma — si mantengono vivi, sono veramente umani indipendentemente dall'anima intellettiva; e non è più permesso affermare con S. Tommaso che i membri del nostro corpo, sottratti all'influenza dell'anima intellettiva, non sono più umani, e possono dirsi tali soltanto metaforicamente, come si dicono umani i membri dipinti.

A queste difficoltà possiamo dare due risposte.

Supposto che nelle parti esplantate dell'organismo umano continuino veramente i fenomeni vitali, come si prova che siano del tutto indipendenti dall'anima intellettiva? Essi possono continuare per la vigorosa spinta che le forze fisico-chimiche delle predette parti hanno ricevuto dall'anima, sotto l'influenza della quale si trovavano al momento della esplantazione. L'anima materialmente assente continuerebbe così ad avere un certo contatto con gli organi esplantati, per l'influenza che esercita ancora in essi. I fenomeni vitali permarrebbero finchè permangono gli effetti dell'influenza primitiva dell'anima; e la permanenza di questi ultimi sarebbe facilitata dalle condizioni eccezionalmente favorevoli nelle quali vengono a trovarsi le esplantazioni suddette, che sono collocate in preparati destinati a surrogare quello che esse ordinariamente traevano dall'organismo umano, a cui erano prima unite. Non continua forse il movimento impresso ad una palla dalla mano, anche quando questa si è ritirata? E il movimento non continua forse tanto più a lungo, quanto più favorevoli ne

sono le condizioni? Se il movimento impresso ad una palla del biliardo dura solo pochi secondi, quello impresso ad una palla sospesa ad un filo può durare molti minuti primi; e se il filo sia lunghissimo e l'arco delle oscillazioni assai largo, anche molte ore.

Ma i fenomeni che si verificano nelle parti esplantate sono veramente vitali? Si tratta realmente di casi di vera e propria sopravvivenza organica? Abbiamo ogni ragione di dubitarne.

Le apparenze indubbiamente stanno per la realtà de' fenomeni vitali della nutrizione e dell'accrescimento. Dopo un periodo di stasi infatti, le cellule fusiformi del connettivo cominciano a prolungarsi. Poi da tutta la periferia dei tessuti esplantati sfuggono numerose cellule fusiformi, che penetrano, con una disposizione a raggi o ad arborescenze delicate, nel plasma coagulato che li circonda. I granuli, che, dopo qualche tempo, appaiono nelle cellule e fanno scomparire la nettezza dei loro contorni, segnano l'inizio del pericolo di arresto e di morte dei tessuti.

Se, lasciando le apparenze, esaminiamo più attentamente i fatti, questi non ci costringono per nulla ad ammettere che nei tessuti esplantati si compiano davvero i fenomeni essenziali alla vita.

Non ogni accrescimento del tessuto costituisce un fenomeno vitale. L'accrescimento puramente quantitativo e dimensionale, che si ottiene con lo spostamento delle cellule, non è vitale che in apparenza. L'accrescimento che costituisce una funzione della vita, è solo quello che si produce con la moltiplicazione delle cellule stesse. Una cellula, come tutti sanno, dividendosi, dà origine a due cellule figlie; queste dànno origine ad altre, e così via, fino alla costituzione di un nuovo tessuto.

Ora pare che l'aumento dei tessuti esplantati sia esclusivamente dimensionale, e che debba attribuirsi — come credono alcuni biologi — ad una specie di disseminazione delle cellule, le quali si allontanano l'una dell'altra; oppure — come pensano altri — ad uno spostamento delle cellule stesse dal centro dei tessuti alle loro periferie. Del vero sviluppo dei tessuti, ottenuto per mezzo della moltiplicazione delle cellule, non vi sarebbe nessuna prova sicura. Il numero delle presunte cariocinesi, o divisioni delle cellule, non sembra affatto proporzionato all'aumento dei tessuti (1).

## 15. La sede dell'anima.

La dottrina fin qui esposta ci permette di risolvere un'ultima questione relativa al composto umano, quella cioè della sede dell'anima.

Per coloro che ammettono il parallelismo, la questione non ha importanza. Qualunque sia la sede riservatale, l'anima può esplicare la sua attività in perfetta consonanza con quella del corpo. Per coloro poi che ammettono solo un'unione accidentale, e concepiscono l'anima come il nostro principio motore, basta che l'anima si trovi collocata in un punto determinato del corpo, dal quale possa dirigerlo come il pilota la nave e il cocchiere il suo cocchio. Per questo motivo Platone poneva la sede dell'anima nel cervello, Cartesio nella glandola pineale, Zenone stoico nel cuore, Empedocle nel sangue, e così via. Per coloro all'opposto che ammettono l'unità sostanziale, e concepiscono l'anima

(1) Chi desiderasse un'esame più particolareggiato dei fatti, può consultare il citato libro del Gemelli.

come l'atto e la forma del corpo, la soluzione si prospetta in maniera del tutto diversa.

Se l'anima è il principio che attua e informa il corpo deve trovarsi necessariamente ovunque esercita questa sua funzione; e siccome la esercita in tutte le parti del corpo, chè tutte sono vivificate da essa, tutte sono umane per essa, ne segue necessariamente che si trovi difatto, in tutte e singole le parti del nostro corpo.

Ma in qual maniera si trova in tutte queste parti? Secondo la totalità dell'essenza, non già secondo la totalità del potere.

Secondo la totalità dell'essenza perchè, escludendo, a motivo della sua semplicità, ogni composizione di parti, non può essere parzialmente in un luogo e parzialmente in un altro; dove è, è con tutta se stessa. Sempre poi, a motivo della sua semplicità, l'anima non ha una presenza circoscrivente, tale cioè da occupare con determinate parti determinate porzioni dell'organismo, come avviene alle forze materiali, ma si dice presente nel corpo, perchè esiste ed opera unicamente dentro di esso.

Non può dirsi poi che l'anima sia nel corpo secondo la totalità del suo potere, giacchè, sebbene sia la radice di tutte le sue potenze, non di tutte è il soggetto immediato. Le potenze inferiori della vita nutritiva e sensitiva sono legate ad organi determinati, e soltanto in questi possono esplicarsi. Non in tutto il corpo, ad esempio, l'anima esercita la vista, ma nell'apparato visivo; non in tutto il corpo esercita l'udito, ma nell'apparato uditivo, chè solamente questi organi sono proporzionati a tali potenze (1).

(1) *Sum. Th.*, I, q. 76, a. 8.

## 16. Conseguenze della dottrina scolastica dal lato teorico.

La dottrina, da noi fin qui esposta e difesa, se non dissipa tutte le ombre che si addensano sul difficile problema dei rapporti tra l'anima e il corpo, fa però una gran luce su di esso, e rende ragione di molti fatti, i quali restano inesplicabili nelle altre teorie.

Quanto si è detto intorno all'unità sostanziale del composto umano e intorno alle funzioni che vi esercita l'anima intellettiva, ci fa meglio capire i caratteri delle nostre operazioni mentali. Se l'anima intellettiva è il principio formale della materia, non fa più nessuna meraviglia che l'oggetto proprio della mente non sia già il puro sensibile o il puro intelligibile, ma l'intelligibile nascosto nel sensibile, l'immateriale nascosto nel materiale; non fa più nessuna meraviglia, che la mente, per raggiungere un tale oggetto, debba ricorrere all'aiuto de' sensi e dipendere indirettamente dalle disposizioni e condizioni dell'organismo, al quale i sensi sono legati.

Se anima e corpo si uniscono così strettamente da formare una sola sostanza, una sola persona, i rapporti scambievoli tra psichico e fisico non sono più un mistero. Noi comprendiamo allora benissimo, perchè tutte le nostre energie, pur convergendo alla realizzazione di un unico fine, si ostacolino o si aiutino a vicenda; perchè il turbamento in una di esse, abbia il suo contraccolpo in tutte le altre; perchè l'intensità in un punto significhi rallentamento in un altro. Quanto ha detto o dirà la psico-fisica intorno alla correlazione dinamica, patologica, topografica ecc. tra il corpo e la psiche, ci

lascia perfettamente tranquilli: una tale correlazione per noi è la conseguenza necessaria della nostra stessa natura.

La dottrina scolastica ci tiene ugualmente lontani dal gretto materialismo, come dal più esagerato spiritualismo. Dal materialismo, perchè, secondo essa, l'anima, pur dando al corpo l'attualità fisica, la vita e la sensibilità, non esaurisce in esso tutta la sua perfezione, e conservà per se qualcosa, che al corpo non può venir comunicata, cioè l'intelligenza. E alla stessa guisa che il nuotatore emerge dall'acqua colla parte superiore del suo corpo, con la testa, l'anima emerge dalla materia con le sue facoltà più alte, e al di sopra della materia agita limpida e pura la fiaccola dell'intelligenza.

Ci teniamo pur lontani dallo spiritualismo esagerato, giacchè secondo la dottrina scolastica, l'uomo non è solo una cosa che pensa, come pretende Cartesio; nè una semplice intelligenza servita da un corpo, come vuole Platone, bensì corpo ed anima insieme uniti in una sola sostanza, in una sola persona.

« Il grande errore delle dottrine spiritualistiche — scrive il Bergson — è stato quello di credere che, isolando la vita spirituale da tutto il resto, e sospendendola nello spazio il più in alto possibile, al di sopra della terra, l'avrebbero messa al sicuro da ogni attacco: quasi così non l'esponessero semplicemente ad esser presa come il frutto di un miraggio » (1). Noi potremmo sottoscrivere a queste parole del Bergson, se non avessero il torto di estendere a tutte le dottrine spirituali-

(1) *Évolution créatrice*, p. 291.

stiche quello che è proprio esclusivamente dello spiritualismo esagerato di un Platone o di un Cartesio, il solo forse che il filosofo francese sembra conoscere a fondo.

La dottrina scolastica somministra pure gli elementi per una esatta definizione dell'uomo. « La scuola platonica, scrive il Mercier (1), ammettendo nell'uomo due sostanze separate, prende per primo termine della sua definizione la più alta facoltà della nostra anima, cioè l'intelligenza, e definisce l'uomo: *un'intelligenza servita da organi.*

Questa definizione è evidentemente falsa. Anzitutto l'uomo non è un'intelligenza. In secondo luogo, il fatto che l'intelligenza è servita da organi. non afferma l'unità sostanziale del composto umano. Una buona definizione dell'uomo deve affermare la sua unità naturale ed assegnargli il suo genere e la sua differenza specifica. L'uomo è anzitutto un composto d'anima e di corpo. E' un essere corporeo, vivente, senziente, informato e vivificato da un'anima sensitiva. L'animalità è adunque il genere a cui esso appartiene, e questo genere dovrà essere il primo termine della definizione. Ma l'anima umana intellettiva e ragionevole differisce dall'anima vegetativa e dalla sensitiva. Essa distingue l'uomo dalla pianta e dal bruto: lo *specifica;* la ragionevolezza dovrà dunque figurare come secondo termine nella definizione. La vera definizione dell'uomo sarà: *L'uomo è un animale ragionevole* » (2).

(1) *Psicologia*, Vol II, p. 203.

(2) De la Bouillerie, *L'homme*, p. 54 e seg.

## 17. Conseguenze pratiche.

La dottrina peripatetico-scolastica però non ha soltanto un valore teorico; ha anche un grandissimo valore pratico. Essa ci fa capire qual'è veramente l'ideale della perfezione umana, e qual'è la strada che dobbiamo battere per raggiungerlo.

Se l'uomo non è, nè un essere puramente materiale, nè un essere puramente spirituale, bensì un essere materiale e spirituale insieme, l'ideale della vera perfezione umana non sarà, nè soltanto la sanità fisica, nè soltanto quella psichica, bensì l'una e l'altra. I disordini organici si ripercuotono nelle regioni superiori dello spirito, e vi portano il turbamento e la rovina; come viceversa i patemi di animo si ripercuotono nelle regioni inferiori della materia, e le devastano senza pietà. Un corpo malato, un corpo logoro e incapace di secondare gli slanci dell'anima e di seguirla nelle sue ascensioni, può costituire un ostacolo formidabile all'attività spirituale. Un'anima debole e fiacca, un'anima senza luce e senza fiamma, dinanzi ad un corpo troppo carezzato e troppo esuberante, non avrà più l'energia necessaria per opporsi alle più basse esigenze della materia, e scenderà facilmente dal trono di regina per divenire serva e schiava. Il culto esagerato dello spirito, a detrimento del corpo, può naufragare facilmente negli scogli del fanatismo e del pseudomisticismo, alla stessa guisa che il culto esagerato del corpo, a detrimento dello spirito, conduce fatalmente alle aberrazioni e ai disordini dell'edonismo (1).

(1) Contro le stranezze dell'*Eugenica*, che pretende migliorare la razza umana coi criteri con i quali si migliorano le

A mantenere in noi l'equilibrio, e ad assicurare l'ordine, che eleva e nobilita, occorre che curiamo il corpo quanto è necessario perchè sia il docile e fedele cooperatore dell'anima; e che al tempo stesso diamo all'anima i mezzi per ascendere sempre più in alto, per allargare sempre più il suo orizzonte, e permetterle così, non solo di affermare la propria trascendenza, ma di far piovere ancora sul corpo la luce e lo splendore della sua divina bellezza.

La dottrina peripatetico-scolastica, in breve, giustifica e illustra il motto della vera, della perfetta igiene umana: *Mens sana in corpore sano*, una mente sana in un corpo sano.

---

razze animali. A. Anile ha queste sensate parole: « A simile scienza dell'ultima ora, che trasforma i medici in tanti allevatori di bestie, sono già capitate delle strane sorprese: bambini messi sotto la vigilanza dei nuovi sistemi, o sono morti, o sono venuti su come idioti; e non si è trovato nulla che valga la inconscia educazione della madre, che non allatta soltanto dalle sue mammelle, ma dagli occhi coi quali guarda il suo figliuolo » *Salute del pensiero*. p. 116.

## CAPITOLO XIV.

# L'uomo e il bruto

> « L'homme est d'une nature si supérieure à celle des bêtes, qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles pour pouvoir les confondre ».
>
> BUFFON, *Histoire naturelle.*

## BIBLIOGRAFIA


S. TOMMASO. *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 3; I, II, q. 13. a. 2. *De Veritate*, q. 24, a. 2; *C. Gent.*, II. 82.

CARTESIO. *Discours sur la Méthode*, 5e partie.

D. BOULLIER. *Essai philosophique sur l'âme des bêtes.* — Amsterdam, 1737.

P. FLOURENS, *De l'istinct et de l'intelligence des animaux.* — Paris, 1861.

L. BÜCHNER. *Aus dem geistesleben der Thiere.* — Lpz., 1895.

A. BREHM, *Thierleben.* — Lpz., 1895.

G. J. ROMANES. *Animal intelligence.* — London, 1895.

W. WUNDT, *Ueber Menschen und Tierseele.* — Lpz., 1892.

J. LUBBOCK, *On the senses, instincts and intelligence of animals.* — London, 1889.

A. CANESTRINI. *Gli amori degli animali; Le società degli animali; Le alleanze degli animali.* — Torino, Bocca.

SALIS-SEEWIS. *Le azioni e gli istinti degli animali.* — Prato, 1896.

P. BONNIOT, *La bête comparée à l'homme.* — Paris, 1889.

H. JOLY, *Psychologie comparée.* — Paris, 1886.

A. Simoncelli, *L'uomo e il bruto.* — Padova, 1881.
F. Franzolini, *Intelligenza delle bestie.* — Udine, 1899.
H. E. Ziegler, *Ueber den Begriff des Instincts.* — Lpz. 1891.
H. Fabre, *Le meraviglie degli insetti*, ecc. tr. it. — Milano, Sonzogno.
Hachet-Souplet, *Genèse des instincts.* — Paris, 1912.
J. Bumüller, *Mensch oder Affe?* — Ravensburg, 1900.
Mivart st. George, *Man and Apes.* — London, 1873.
R. L. Garner, *Apes and Monkeys, their life and language.* — Boston, 1900.
Claparède, *Les animaux sont-ils conscients?* — Genève, 1905.
A. Binet, *La vie psychique des micro-organismes.* — Paris. 1901.
E. Jenning, *Behaviour of lower organisms.* — N. York. 1906.
Thorndike, *Animal intelligence.* — N. York, 1898: *The mental life of Monkeys.* — N. York, 1901.
Hobhouse, *Mind in evolution.* — London, 1901.
Edinger und Claparède, *Ueber Tierpsychologie.* — Lpz. 1909.
L. Morgan, *Animal life and intelligence.* — London, 1892; *An introduction to comparative psychology.* — London, 1903. *Instinct and experience.* — London, 1912.
E. M. Smith, *The investigation of mind in animals.* — Cambridge, 1915.
A. Forel, *Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen.* — München, 1901. *Das Sinnesleben der Insekten.* — München, 1909.
O. Flügel, *Seelenleben der Tiere.* — Lpz. 1897.
O. M. Reuter, *Die Seele der Tiere.* — Lpz. 1908.
F. Lukas, *Psychologie der niedersten Tiere.* — Lpz. 1905.
O. Zur Strassen, *Die neuere Tierpsychologie.* — Lpz. 1907.
F. Knickenberg, *Tierpsychologie.* — Graz, 1908.
M. Washburn, *The animal mind.* — N. York, 1917.
G. Bohn, *La nouvelle psychologie animale.* — Paris, 1911.
W. Mackenzie, *Alle fonti della vita.* — Genova, 1912.
E. Wasmann, *Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen.* — Stuttg, 1909. *Menschen und Tierseele.* — Köln, 1907. *La biologia moderna e la teoria dell'evoluzione*, tr. it. — Editrice Fiorentina. *Istinto e intelligenza*, tr. it. — Editrice Fiorentina.
J. Loeb, *Tropisms and animal conduct.* — Philad. 1918.

## 1. Per intenderci.

Per meglio chiarire quanto abbiamo detto fin qui intorno alla natura dell'uomo, e quanto staremo per dire intorno alla sua origine e ai suoi destini, credo necessario definire, a mezzo di uno studio comparato, quale sia la posizione del bruto di fronte all'uomo. La questione, che ha sempre interessato grandemente gli studiosi dei problemi umani — prova ne siano i classici lavori di Aristotele — ha assunto ai nostri giorni un'importanza tutta speciale, a motivo del prevalere nel campo scientifico della teoria dell'evoluzione. Secondo l'evoluzionismo integrale, portato alle sue estreme conseguenze da E. Haeckel, non si dà soluzione alcuna di continuità tra il mondo inorganico e quello organico, tra la vita organica e quella psichica, tra il psichismo inferiore e quello superiore. I primi germi vitali sono il portato dell'evoluzione della materia; i viventi superiori il portato dell'evoluzione dei viventi inferiori. La razionalità non è che l'ultimo termine finora raggiunto dagli esseri cosmici nella loro incessante marcia in avanti. Gli uomini debbono rinunziare alla usurpata sovranità, poichè non differiscono essenzialmente dalle bestie (1), ma sono semplicemente primi fra uguali; fortunati podisti, che hanno lasciato alquanto

---

(1) Non molti anni sono un notissimo romanziere, lo Zola, in una conferenza chiamò gli animali « i nostri cari fratelli minori ». Anche oggi moltissimi zoofili parlano, con una ostentata compiacenza, de' nostri fratelli o delle nostre... sorelle del regno animale. Vedasi, ad esempio M. WASHBURN, *The animal mind.*

indietro i compagni di gara meno favoriti dalla sorte. Per obbedire alle esigenze di una simile teoria e per fare scomparire l'abisso che separa gli uomini dai bruti, si è lavorato senza posa ad abbassare i primi e ad innalzare i secondi. L'umanizzazione delle bestie e... l'imbestiamento degli uomini sono diventati così una vera moda, per non dire con il Wasmann, « una vera manìa » (1).

Non è dunque una questione di poco momento quella che stiamo per affrontare. Si tratta addirittura di salvaguardare, con la nostra dignità di creature ragionevoli, la nobiltà della nostra origine e l'altezza de' nostri destini.

Ma intendiamoci bene. Che esista una qualche differenza tra gli uomini e le bestie, è ammesso da tutti. Chi potrebbe seriamente negare una cosa tanto evidente? La discrepanza di opinioni riguarda unicamente il carattere e l'entità di una tale differenza. Per noi essa è di natura qualitativa, essenziale; per gli avversari nostri soltanto di grado, quantitativa, accidentale. Procuriamo di fare un po' di luce sull'importante questione, mantenendoci serenamente obiettivi, e appoggiandoci esclusivamente ai fatti, e ad una loro esatta valutazione.

## 2. L'uomo e le bestie dal punto di vista organico.

Anche quando ci limitiamo a considerare gli uomini e gli animali dal punto di vista del loro organismo, li troviamo separati da differenze più profonde di quanto non sembri a prima vista; da differenze, che non si ac-

(1) *Istinto e intelligenza*, p. 1.

cordano punto colla pretesa legge di continuità di marca haeckeliana.

Gli animali a noi più vicini sono indubbiamente le scimmie dette antropomorfe: urango, gorilla, scimpanzè. Eppure quali profonde differenze ci separano da esse! La seguente tavola comparativa basterà a darcene una qualche idea (1).

| | L'Uomo. | La Scimmia (Orango). |
|---|---|---|
| **I. - Cervello e faccia.** | | |
| Peso del cervello . . . | 1424 gr. | 79,7 gr. |
| Superficie del cervello . | 1877–2198 cmq. | 533 cmq. |
| Grandezza relativa del cervello . . . . . . | 4 | 1 |
| Prognatismo . . . . . | Domina il cranio | Domina la gola |
| Angolo orbito-occipitale (2). . . . . . . . | — 3° (Eschimese) | + 32°,7 (Scimpanzé) |
| **II. - Grandezza e disposizione delle membra.** | | |
| Lunghezza per rapporto al corpo = 100. | | |
| Braccio e mano . . . | 45,43 | 80,7 |
| Gamba . . . . . . . | 48,8 | 34,7 |
| Lunghezza assoluta | | |
| Omero . . . . . . . . | 28 cm. | 36 cm. |
| Radio . . . . . . . . | 22 » | [illegible]9,8 » |
| Ulna . . . . . . . . | 25 » | 41 » |
| Femore . . . . . . . | 47 » | 31 » |
| Tibia . . . . . . . . | 37 » | 25 » |
| Curvatura della spina dorsale. | Convessa concava convessa | Concava. |

(1) La prendo da DE LA VAISSIÈRE, *Philosophia Natur.*, II, p. 232.

(2) « L'angolo orbito-occipitale misura il senso e il grado

III. - Mano e piede.

| Articolazione Crurì-pedale . . . . . . | Orizzontale | Non orizzontale |
|---|---|---|
| Mano . . . . . . . . | Attissima al prendere: il pollice è opposto agli altri diti. | Meno atta al prendere il pollice non è opposto agli altri diti. |
| Piede . . . . . . . . | Base, e non organo atto al prendere. | Non è una base, ma è atto, come la mano, alla sospensione. |

Altre differenze sono le seguenti (1): il cervello umano, oltre ad avere dimensioni più considerevoli, ha il lobo occipitale più fortemente sviluppato; per conseguenza il solco separante il lobo temporale dall'occipitale decorre in esso longitudinalmente; nel cervello delle scimmie antropoidi invece è diretto in senso trasversale.

Mentre le scimmie camminano curve verso terra, l'uomo ha l'incesso verticale, l'andatura eretta. E questa andatura eretta, come dimostrano J. Ranke e J. Bumüller, è effetto, e non causa del maggior sviluppo del cervello e del cranio.

Ho citato queste differenze morfologiche, non perchè siano le sole, ma perchè più facilmente determinabili e più accessibili anche ai profani. Molte e molte altre ancora ne esistono, le quali si possono vedere negli autori, che trattano espressamente della questione (2).

---

d'inclinazione del foro occipitale sul piano della visione diretta. Indica perciò fino a qual punto la faccia è o non è volta verso il suolo, allorchè si guarda davanti a se senza sforzo, nè fatica. » Così DE QUATREFAGES, *Les emules de Darwin*, t. 2, 168.

(1) GUTBERLET, *L'uomo*, Vol. I, 348.

(2) I. BUMÜLLER. *Mensch oder Affe?;* MIVART, *Man and Apes.*

Così, ad esempio, le membra dell'uomo e delle bestie, oltre che differire per la lunghezza e l'inclinazione, differiscono pure per la interna struttura delle ossa; e recentemente, servendosi della radiografia, è stato possibile determinare la natura umana di alcuni fossili (1). Niente dico dei diversi caratteri chimici e fisiologici, dei quali si parla a lungo nei trattati di chimica e fisiologia comparata. Su questo campo difficilissimo si addensano ancora molte oscurità, e fervono ancora, con le controversie, i dissensi degli scienziati.

Ad evitare però equivoci pericolosi, sia che si tratti di determinare i rispettivi caratteri anatomici, sia che si tratti di determinare quelli fisiologici, bisogna sempre aver presente un criterio, di cui ci serviremo anche nel valutare i caratteri psichici. Le differenze più radicali, come quelle accennate, non escludono per nulla le più strette somiglianze. Tutti i viventi attuano un piano perfettamente armonico, e, insieme con la molteplicità e diversità, presentano una marcata unità; insieme con le più accentuate discrepanze, offrono i più stretti punti di contatto (2). Anche per noi esiste quindi una certa legge di continuità, secondo la quale, come si esprimevano gli Scolastici, « ciò che è supremo nell'ordine inferiore, tocca ciò che è infimo in quello superiore ».

Alla luce di un tale criterio perdono ogni importanza le esperienze di Friedenthal, Nutall ed altri sull'affinità del sangue umano e scimmiesco. Da queste esperienze

(1) Wasmann, *La biologia moderna e la teoria dell'evoluzione*.

(2) L'unità del piano di organizzazione dei viventi, viene messo in luce ogni giorno più dai progressi degli studi scientifici.

pare provato che la reazione chimica dei vari sangui è proporzionata al grado della loro affinità chimica, e che in base a questo principio, il sangue dell'uomo e della scimmia non differiscono essenzialmente. Mentre infatti l'infusione del sangue di diversa specie produce una reazione che porta all'avvelenamento e alla morte; il sangue delle scimmie superiori non produce che una debolissima reazione sul sangue dell'uomo, e viceversa. Ma tali esperienze, quando corrispondano a verità, che cosa provano? Unicamente questo: l'uomo e la scimmia, come non si differenziano in molti caratteri anatomici, così non si differenziano nella costituzione chimica del sangue. E questo è troppo poco davvero, per puntellare solidamente la nostra pretesa affinità di razza con le scimmie, la nostra pretesa discendenza da questi mammiferi superiori. Se a provare tale affinità e tale discendenza non basta la somiglianza degli occhi o del cuore, perchè dovrebbe bastare quella del sangue? Queste somiglianze, per quanto importanti, non cancellano le profonde e irriducibili dissomiglianze, che scavano tra noi e le scimmie un vero abisso.

### 3. L'uomo e le bestie dal punto di vista psichico Il meccanicismo.

Per conoscere però quale sia la distanza, che separa gli uomini dalle bestie, non basta arrestarsi all'esame dei loro organismi. Se, come vuole il Vogt (1) con altri materialisti, dovessimo limitarci a studiare i caratteri anatomici e fisiologici, non giungeremmo mai a stabilire la loro vera posizione rispettiva. Per determinare esattamente tale posizione, occorre soprattutto esami-

(1) *Leçons sur l'homme*, tr. fr. II, ed., p. 174.

nare i caratteri psichici. E' per questi, unicamente per questi, che l'uomo si distingue da tutti gli altri viventi, e afferma su di essi la sua superiorità.

Intorno alla vita psichica delle bestie due sentenze diametralmente opposte tengono il campo. Mentre alcuni pretendono ridurre questa vita al semplice gioco di un automatismo meccanico, altri attribuiscono ai bruti facoltà psichiche essenzialmente identiche alle nostre. Non di rado le due sentenze, malgrado la loro opposizione, vengono oggi simultaneamente abbracciate; e si segue la prima, quando trattasi di animali inferiori, la seconda per quelli superiori.

Il Cartesio, obbedendo alle esigenze del proprio sistema, avea già insegnato la prima sentenza. Secondo il filosofo francese, non vi è nulla di mezzo tra la materia e lo spirito; e siccome le azioni degli animali non possono ritenersi derivate da un principio puramente spirituale, devono ritenersi prodotte da un principio puramente materiale. Esse possono dirsi sensitive soltanto impropriamente, per la somiglianza che hanno con le nostre; in realtà sono esclusivamente meccaniche. Nessuna vita sensitiva, nessun principio vitale compete ai bruti; sono automi, macchine, e nulla di più; e, come gli automi e le macchine, si muovono solo per un impulso esterno. Se un artista d'ingegno limitato e finito qual'è l'uomo, può, con pochi mezzi, costruire macchine perfette e meravigliose, perchè l'artefice infinito e sapientissimo che è Dio, non potrà, con l'aiuto di tutto il complesso grandissimo di ossa, di muscoli, di nervi, di arterie, di vene ecc., costruire le macchine animali? (1).

---

(1) *Discours sur la méthode*, V^me part.; *Traité des passions*, I^me part.

Questa dottrina cartesiana è in sostanza seguita da non pochi moderni, i quali negano ogni psichismo animale, col pretesto che non se ne può avere una conoscenza diretta. Essi pensano che tutti i cosidetti fenomeni psichici, almeno negli animali inferiori, siano movimenti meccanico-riflessi, simili a quei moti di orientamento, che si verificano nelle piante, per l'influenza delle forze fisico-chimiche della natura, e che sono detti *tropismi*, dalla parola greca τρέπω, vòlgo. dirigo (1). A seconda dei vari stimoli — forza di gravità, luce, calore, elettricità, sostanze chimiche ecc. — si avrebbero i geotropismi, i fototropismi, i termotropismi, i galvanotropismi, i chemotropismi ecc. Difendono il tropismo Verworn, Loeb, Uexhüll, Bethe, Beer, Nuel, ecc. (2). Mentre però il Cartesio, da buon teista, per spiegare l'origine delle pretese macchine animali, appellava alla sapienza e all'onnipotenza del creatore, i neo-meccanicisti, da fedeli seguaci dell'evoluzionismo materialistico, ricorrono alla selezione naturale, con la relativa lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del tipo migliore.

## 4. L'antropomorfismo.

Agli antipodi, per così dire, di una tale dottrina, sta quella degli umanizzatori delle bestie. Questi —

---

(1) Per il LOEB « l'istinto, p. e., che spinge la tarma verso una lampada, non è altro che un'azione chimica e indirettamente meccanica della luce, simile a quella che spinge le foglie e i fiori di una pianta nella direzione dei raggi solari ». *Per la storia degli istinti animali*, cap. XIII; Cf. GEMELLI, *Enigma della Vita*. Par. IV. Cap. 3.

(2) WASMAMM, *Istinto ed intelligenza*, C. XI.

metempsicosisti ed evoluzionisti — vogliono che gli animali, almeno quando appartengono alle classi superiori, siano dotati di un'intelligenza specificamente simile alla nostra, per quanto inferiore di grado, meno cioè forte e sviluppata. Su questo punto, l'accordo fra coloro che credono all'onnipotenza dell'evoluzione è completo. Così, secondo C. Darwin, la differenza tra lo spirito umano e quello degli animali superiori, per quanto considerevole, resta sempre una differenza di grado e non di specie (1). Per C. Richet l'intelligenza, che sembra essere un meccanismo esplosivo (sic) dotato di coscienza e di memoria, è posseduta anche dall'animale, sebbene con intensità differente. Se quest'ultimo è un « meccanismo », l'uomo è quasi « tutto meccanismo » (2). Per E. Haeckel la differenza tra le due attività psichiche è soltanto relativa: tutto al più si può dire che l'intelligenza belluina racchiude il circolo delle associazioni concrete, e quella umana il circolo delle associazioni astratte. Ambedue sono ugualmente funzioni del cervello, e dipendono dalla costituzione anatomica e chimica normale di questo organo (3). Per E. Spencer pure, la ragione dell'uomo non differisce essenzialmente da quella del bruto, e ne è una graduale trasformazione (4). I seguaci del recente energetismo non parlano diversamente. Per essi l'animale è come l'uomo un trasformatore di energia. Però nell'uomo l'energia psichica, costituita dalle azioni inibitrici dell'energia nervosa, è più abbondante che nell'animale (5).

(1) *Dell'origine dell'uomo*, part. I, cap. 3.
(2) *Psychologie générale*, p. 172-176.
(3) *Merveilles de la vie*, tr. fr., p. 270.
(4) *Principles of Psychology*, § 206.
(5) OSTWALD, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 7, 8.

## 5. Critica del meccanicismo. Analogia del bruto con l'uomo.

Per farsi un'idea almeno approssimativa del valore del meccanicismo e dell'antropormofismo, basta semplicemente paragonarli tra loro. Messi di fronte, nella loro irriducibile opposizione, si demoliscono a vicenda.

Se le azioni degli animali appariscono ad alcuni così infime e basse, da indurli a ritenere che siano soltanto delle macchine ingegnose e sapienti, come è possibile ammettere coll'antropormofismo che essi posseggano una vita psichica specificamente non diversa dalla nostra? E se all'opposto altri trovano le azioni degli animali tanto simili alle nostre, da indurli a concedere ad essi una vita psichica essenzialmente identica a quella umana, com'è possibile ammettere col meccanicismo o tropismo, che siano unicamente delle graziose bambole meccaniche? Evidentemente meccanicismo e antropomorfismo costituiscono due estremi e due eccessi, i quali mancano di quelle doti di equilibrio e di moderazione, che caratterizzano sempre la verità. Vediamolo meglio con un esame separato delle due teorie.

Il meccanicismo, tanto nella sua forma più antica, quanto in quella più recente, è in aperto contrasto con i fatti.

Certamente non siamo in grado di conoscere la vita psichica degli animali direttamente come la nostra, per introspezione; ma questo non è un motivo sufficiente per negarla, chè siamo in grado di conoscerla in altro modo, a mezzo delle sue esterne manifestazioni. Avviciniamo l'animale all'uomo; confrontiamoli tra loro,

e non sarà difficile convincersi che nella vita sensitiva non differiscono essenzialmente. Tutti quegli elementi, che in noi costituiscono, precedono o accompagnano la vita sensitiva, si trovano pure negli animali.

Questi, come noi, posseggono le funzioni proprie dei sensi esterni, cioè le funzioni della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto. Al pari di noi, posseggono un potere centrale capace di conoscere, unire e confrontare i dati dei sensi esterni. Se così non fosse, non potrebbero, come fanno, ubbidire ai comandi, fuggire alle minacce, godere o soffrire a seconda delle varie sensazioni. Al pari di noi posseggono la facoltà di conservare e riprodurre le immagini delle cose e delle sensazioni provate. Ricordano e riconoscono i gesti, le voci, le carezze, i maltrattamenti, la via, l'abitazione, gli amici, i nemici. Come noi infine sono dotati di un potere analogo alla ragione, chiamato ordinariamente estimativa od istinto, che permette loro di conoscere, con una meravigliosa e sorprendente sicurezza, quanto può essere utile o dannoso alla conservazione o allo sviluppo dell'individuo e della specie.

Insieme con i poteri conoscitivi gli animali, al pari dell'uomo, sono dotati del potere appetitivo, per il quale, seguendo le direttive della conoscenza, tendono a ciò che viene appreso come utile, o rifuggono da ciò che apparisce loro dannoso. Che se il loro appetito non ha tutta la ricca scala di passioni, che accompagnano il nostro, ne possiede però le principali, come l'amore, l'odio, il timore, l'audacia, la dolcezza, la crudeltà, ecc. E a questo potere appetitivo si associa quello locomotore, che permette ad essi di muoversi da un punto all'altro dello spazio, tanto per conquistare i beni amati e desiderati, quanto per evitare i mali temuti e dete-

stati. Sono appunto tali poteri, che stimolano e aiutano gli animali a procurarsi il cibo, a prepararsi l'abitazione, ad allevare ed educare la prole, ad attaccare e sopraffare la preda, a difendersi dai proprî nemici.

Non ogni classe di animali possiede tutte le funzioni sensitive proprie dell'uomo; nè, quando ne è arricchita, le possiede allo stesso grado di perfezione e di sviluppo. Ma sembra innegabile che tutti, anche i più infimi, posseggono un qualche vestigio di conoscenza, di appetizione e di motricità. Sembra innegabile che certi animali superiori, nella perfezione di alcuni poteri sensitivi, sorpassano gli stessi uomini. Noi non abbiamo di certo la vista acuta degli uccelli, l'odorato finissimo de' cani, la forza de' leoni o de' bovi, l'elasticità delle bestie da preda, la sicurezza degli istinti di quasi tutti gli animali.

Le predette funzioni hanno negli animali, come già in noi, un sostrato anatomico. Ogni sensazione ha nel loro corpo i suoi organi relativi; ogni movimento ha i suoi corrispondenti meccanismi muscolari, che vanno da quelli semplicissimi dei protozoi a quelli complessi dei vertebrati.

Alle predette funzioni negli animali, come già in noi, si accompagnano pure tutti i segni rivelatori degl'interni sentimenti, quali le espressioni della gioia e della tristezza, della voluttà e del dolore, dell'ardimento e della paura, della simpatia e dell'avversione, che sono tanta parte della vita delle bestie, specialmente domestiche, e che ci permettono, dopo una certa esperienza, di conoscerne, a colpo sicuro, e con immensa utilità, le disposizioni e gli umori.

Ora, se gli animali posseggono realmente tutti gli elementi che in noi preparano, costituiscono o accom-

pagnano la vita sensitiva, con qual diritto possiamo negarla loro? Forse perchè non ci è dato di conoscerla direttamente? Ma neppure la vita sensitiva de' nostri simili è conosciuta direttamente, e nondimeno non àvvi alcuno che osi negarla.

L'analogia basata sui fatti, in un caso come nell'altro, costituisce una prova solidissima e un argomento inconcusso. Se le operazioni delle bestie hanno caratteri identici alle nostre, non vi è ragione di negare che esse, come le nostre, emanino da un principio vitale sensitivo. Se il sistema nervoso è in noi l'organo della sensività, per qual motivo non dovrà esserlo pure quello degli animali, spesso quasi completamente uguale al nostro? E se la mimica naturale del grido e del gesto esprime nell'uomo sensazioni piacevoli o dolorose, perchè non dovrà esprimerle anche nel bruto? L'analogia tra l'uomo e l'animale nell'ordine sensitivo è perfetta, e il non arrendersi alla sua forza dimostrativa, non può avere che un solo motivo: il pregiudizio di sistema.

## 6. Irriducibile opposizione del bruto e della macchina.

E come siamo costretti a rigettare il meccanicismo, in forza dell'evidente analogia tra le azioni animali e quelle umane, così siamo costretti a rigettarlo in forza dell'evidente opposizione tra queste stesse azioni e quelle meccaniche di una macchina.

Per fare dell'animale una macchina ci vuole indubbiamente una grande dose di buona volontà, e desta proprio meraviglia, che i seguaci del più crudo materialismo, si siano, una volta tanto, messi d'accordo con

i seguaci del più esagerato spiritualismo per procurarsela. Non si sa davvero dove abbiano mai scoperto una macchina capace, come l'animale, di fabbricarsi in qualche modo il proprio meccanismo, di svilupparlo, di restaurarlo, e perfino di riprodurlo molte e molte volte; capace di entrare, a mezzo della conoscenza, in contatto con le altre cose sensibili, e di scegliere tra esse quelle utili, trascurare le inutili e rigettare le dannose; capace di provare e di esprimere con segni speciali il piacere e il dolore, l'amore e l'odio, la fedeltà e la ribellione, la simpatia e l'avversione; capace di variare e modificare continuamente i proprî movimenti, intensificarli o rallentarli, sospenderli o cambiarli, a seconda delle circostanze. Una macchina simile sarebbe certamente una gran bella macchina; ma fino ad ora purtroppo non è stata costruita che dalla feconda fantasia dei meccanicisti!

Renato Cartesio, in ciò del resto più avveduto de' neo-meccanicisti, comprendendo che una tale macchina non è roba da meccanici di questo povero nostro mondo, credeva di chiuder la bocca a tutti gli oppositori, ricorrendo alla sapienza dell'artefice supremo. Inutilmente però. L'artefice supremo, senza contraddirsi, non può fare che le forze puramente meccaniche di un semplice automa producano azioni supermeccaniche, come sono quelle nutritive, e a *fortiori* quelle psichiche degli animali. Ammenochè non si affermi gratuitamente con gli occasionalisti, che Dio stesso s'incarica di guidare di continuo le presupposte macchine animali, per renderle capaci di fare quanto non sarebbero in grado di fare colle sole forze materiali abbandonate a se stesse, bisogna supporre ch'egli le abbia dotate di un principio intrinseco, in un certo senso, supermateriale, il quale,

dominando e soggiogando le energie fisico-chimiche, le rende strumento della vita. Questo principio intrinseco all'organismo e dominatore delle sue forze materiali, dal quale sgorgano le operazioni nutritive e psichiche caratteristiche di ogni animale — lo si chiami come si vuole — è il principio vitale, la psiche, l'anima degli antimeccanicisti.

### 7. Il tropismo applicato agli animali inferiori.

Non pochi seguaci del tropismo, come abbiamo detto, pensano di sfuggire ad ogni difficoltà, applicando la loro teoria soltanto agli animali inferiori; ma non è possibile accettarla neppure in questi limiti ristretti.

« Quando si cerca di spiegare con la sola nozione di tropismo le azioni di un animale, sia questo anche il più umile protozoo, si urta contro difficoltà senza numero. In tutti gli organismi anche più semplici, oltre un accenno di sistema nervoso, vi è un potere discriminativo di ciò che è utile e di ciò che è nocivo; e questo non è possibile, senza la cooperazione del fattore psichico » (1). L'*ameba* stessa, che non presenta differenziazione tale da far supporre l'esistenza di una parte dell'organismo destinato a ricevere gli stimoli, dà segni non dubbî di sensazione e appetizione, come gli altri animali. Il medesimo si dica dei *ciliati*, che sono ancor più semplici delle amebe (2).

Alfredo Bethe (3), ha tentato di spiegare col tropi-

(1) De Sarlo, *Filosofia e Psicologia*, Vol. II, p. 407-9.

(2) M. Washburn, *The animal Mind*, p. 38 e seg.

(3) *Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben?*

smo la vita psichica delle formiche e delle api, sostenendo, con l'appoggio di vari fatti, che questi insetti simbiotici sono semplici macchine sottoposte al gioco dei riflessi, e possono venire giustamente paragonati all'anitra di latta, che è attratta dal magnete. Il tentativo però non ha incontrato l'approvazione di nessun profondo conoscitore di questi meravigliosi animali; ed è stato dimostrato vano dalle osservazioni acute dell'apiologo Von Buttel-Reepen (1) e dei valenti mirmecologi A. Forel (2) e E. Wasmann (3).

G. Loeb, che ha seguìto l'esempio del Bethe, non ha incontrato migliore accoglienza (4); ed E. Wasmann, che ne ha esaminato gli argomenti, ha potuto con facilità mostrarne l'ineffabile ingenuità, e prenderlo argutamente in giro per le sue strabilianti spiegazioni.... tropiche dei fenomeni più ordinarî degli animali inferiori (5).

La teorica dei tropismi fu dimostrata insostenibile anche nel campo degli organismi unicellulari, che può considerarsi come l'ultimo e più sicuro suo rifugio, dagli accurati studi di E. Jenning (6) e di A. Binet(7). Secondo lo Jenning, di una spiegazione semplicemente meccanica delle reazioni dei monocellulari, per via di stimoli esterni corrispondenti, non si ha neppure da par-

---

(1) *Sind die Ameisen reflex-maschinen?* — Lpz. 1900.

(2) *Das Sinnesleben der Insekten*; *Gehirn und Seele.*

(3) *Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen*; *Istinto ed intelligenza*, c. 8.

(4) *Tropisms ond animal conduct.*

(5) *Istinto e intelligenza*, l. c.

(6) *Contributions to the study of the behaviour of lower organisms*, p. IV.

(7) *La vie psychique des Microrganismes.*

lare. Ed A. Binet, il quale ha ammassato una copiosa raccolta di fatti destinati ad illustrare la vita che si svolge nel mondo meraviglioso, che il microscopio va sempre più scoprendo, dice testualmente: « La maggior parte dei movimenti, che i microrganismi fanno, reagendo ad uno stimolo, non sono semplici moti automatici, ma tendono ad uno scopo determinato. Non ripeteremo mai abbastanza, che codesti moti non si spiegano col semplice fenomeno della irritabilità cellulare... »(1). Al termine poi del suo studio, riassume così la sua opinione: « Appoggiati ad argomenti precisi, si è dimostrato che nei microrganismi s'incontrano fenomeni di una complicatissima attività psichica, i quali evidentemente non sono proporzionati con l'esigua massa protoplosmatica che ne costituisce il sostrato » (2).

Conchiudendo, noi non neghiamo che l'eccitamento esterno possa essere condizione necessaria o causa parziale delle azioni degli animali; ma neghiamo che ne sia la causa unica. Non neghiamo che gli animali abbiano delle azioni riflesse, automatiche, meccaniche. Le abbiamo anche noi — tutti sanno che il passeggiare, il nuotare, il mangiare, il parlare, lo scrivere, il suonare, e tante altre complicate azioni sono spesso fatte automaticamente, senza alcuna avvertenza — e non vi è quindi ragione per negarle agli animali (3). Ma dall'avere alcune azioni automatiche ad essere un semplice automa, troppo ci corre. Insieme con le azioni automatiche e meccaniche negli animali, come già in noi, con-

(1) l. c. p. 62.

(2) l. c. p. 106.

(3) Animali, ai quali è stato tolto il cervello, base fisica de' fenomeni psichici, continuano a fare complicati movimenti, che non possono essere che automatici.

statiamo azioni veramente psichiche, azioni cioè conoscitive e appetitive, che presuppongono un principio psichico proporzionato da cui emanano. Le azioni automatiche poi, tanto in noi quanto negli animali, hanno il più spesso la loro radice nella psichicità, e sono il portato del ripetuto esercizio di questa.

## 8. Critica dell'antropomorfismo. Nozioni indispensabili

Dopo aver dimostrato l'insostenibilità e l'insufficienza del meccanicismo, resta ad esaminare la sentenza opposta dell'antropomorfismo. Dopo aver provato, che gli animali sono, come noi, dotati di vera vita sensitiva, resta a stabilire, se, come noi, posseggano pure la vita razionale, cioè l'intelligenza e la volontà.

Evidentemente questa seconda questione è molto più difficile ed importante della precedente, ed occorre procedere con la maggiore esattezza e chiarezza possibile. Avanti tutto bisogna definire con la più grande precisione i concetti psicologici d'intelletto e di volontà, per non correre il rischio di combattere, come l'inarrivabile cavaliere della Mancia, i mulini a vento. Data infatti l'attuale confusione ed incertezza del linguaggio filosofico, anche nella presente questione dell'intelligenza delle bestie accade spesso, che mentre alcuni ammettono la parola e negano la cosa significata, altri invece ammettono la cosa significata e negano la parola destinata a significarla; in tal guisa un'altissima e gravissima controversia si muta in una misera logomachia

Per capire che cosa si debba intendere per intelletto e volontà, il lettore non ha che a consultare quanto abbiamo detto intorno alle attività spirituali.

Si è visto allora che l'intelletto è la facoltà che pensa, che forma cioè i concetti, i giudizi, i ragionamenti. Differisce dal senso, tanto per il suo soggetto, quanto per le sue azioni e il suo oggetto formale. L'intelligenza è facoltà spirituale, e dipende dall'organismo soltanto estrinsecamente e indirettamente, potendo esistere ed operare anche fuori di esso; il senso invece è facoltà organica, legata cioè intrinsecamente all'organismo, e incapace di operare ed esistere indipendentemente da esso. L'intelligenza, a motivo della sua indipendenza intrinseca dall'organismo, può ripiegarsi totalmente su se stessa, e conoscersi insieme con le le sue operazioni; il senso invece, per la sua organicità, è incapace di riflessione, di ripiegamento totale, e quindi della conoscenza di se medesimo.

L'intelligenza spirituale, avendo quale oggetto formale e specifico l'universale e l'astratto, può conoscere l'essenza comune delle cose e i rapporti stabili e fissi che passano tra il predicato e il soggetto, tra le premesse e la conclusione, e in conseguenza giudicare e ragionare; il senso all'opposto, avendo quale oggetto proprio il singolare e il concreto, non afferra che la realtà nelle sue condizioni individuanti, ed è quindi incapace di giudizio e di ragionamento.

La distanza che separa l'intelletto dal senso, separa pure l'appetito intellettivo o volontà da quello sensitivo. L'uno, seguendo la luce dell'intelligenza, arriva fino a desiderare ed amare il bene universale; l'altro si arresta ai beni particolari e concreti. L'uno, tendendo al bene universale, si emancipa dalla schiavitù dei beni particolari, ed è libero; l'altro tende necessariamente a questi ultimi beni, ed ignora la libertà.

In noi, come si è dimostrato a lungo, insieme con le

attività della vita sensitiva, si svolgono, in una sfera superiore, quelle della vita razionale. Possiamo dire lo stesso degli animali? Prima di rispondere, credo opportuno precisare sempre meglio il nostro punto di vista.

## 9. Le azioni animali si ricollegano ad un'intelligenza.

Che negli animali vi siano tracce di razionalità, sembra innegabile. I segni evidenti dell'ordine, non si riscontrano solo nei loro organismi, spesso così complessi, delicati e proporzionati allo scopo da strappare un grido sincero di ammirazione; si riscontrano pure, e più numerosi, nelle loro azioni (1). Ah, quante e quali meraviglie ci si svelano nei costumi animali studiati attentamente! Quale varietà di arti e quale ricchezza di abilità! Vi sono muratori e falegnami come i castori, architetti come le api e i calabroni, minatori come le talpe, tessitori come i ragni, i bruchi e i filugelli, anatomici come gli ammofili.

Essi ci danno lezioni di prudenza e previdenza, come si può vedere in tutti i migratori; lezioni di fedeltà, come si può vedere nei cani, nei gatti e in tutti gli animali domestici; lezioni di giustizia e armonia sociale, come si può vedere in quelli che vivono associati; lezioni di astuzia e di furberia, come si può vedere in tutti quelli che sono insidiati dalla nostra ingordigia e crudeltà. Quante cose non ha già appreso l'uomo da questi suoi compagni di esistenza e di lotte sulla terra!

---

(1) *Sum. Theol.* I, II$^{ae}$, q. XIII, a. II, ad 3$^{um}$.

E quante ne potrebbe ancora apprendere, se — come osserva argutamente il Fabre — « li studiasse un po' meno nei laboratorî, e un po' più sotto il cielo azzurro; un po' meno, quando sono morti, e un po' più, quando sono vivi ».

Chi ha visto con quale fedeltà alle leggi della geometria e della meccanica essi si costruiscono le abitazioni, con quale abilità si procurano il necessario per il presente e per il futuro, con quale esattezza calcolano i bisogni e i mezzi per soddisfarli, con quale scrupolosa giustizia si distribuiscono nelle loro comunità i rispettivi uffici, con quali raggiri ingannano la preda, con quali strattagemmi si difendono dagli altri animali più forti, e perfino dall'uomo — i cacciatori ne sanno qualcosa —; chi ha visto, dico, tutto questo, non può non riconoscere e confessare, che l'ordine domina sovrano nel regno animale. E non è — lo si noti bene — un ordine iniziale ed incompleto; esso è invece pieno, perfetto e complesso, anche quando si ammanta di semplicità. Citiamo qualche esempio. Noi profani passiamo indifferenti dinanzi alle tele che i ragni distendono ovunque, ma specialmente nei cespugli dei boschi tra ramo e ramo; eppure quant'arte e quanta malizia si nascondono in quei fragili tessuti! I fili, in apparenza uguali, sono tra loro diversissimi, a seconda delle funzioni ad essi assegnate. Quelli costituenti l'intelaiatura, e destinati a resistere alle raffiche del vento e agli scrosci di pioggia, sono robustissimi; più deboli gli altri. Quelli periferici sono tubolari, arrotondati, e ripieni di un umore, che ne conserva l'elasticità, li rende vischiosi, e quindi pericolosi alla selvaggina, che vi resta impaniata. Quelli invece della parte centrale, residenza abituale dei feroci animaletti e refettorio de' lo-

ro pasti sanguinari, sono rettilinei, pieni e privi di viscosita. Per poter passare celermente da una parte all'altra della tela senza rimanervi anch'essi invischiati, i ragni si verniciano le zampe di un sudore speciale, che per la sua oleosità neutralizza la viscosità dell'umore contenuto nei fili, e permette ad essi quelle mosse fulminee, con cui piombano sulla preda, abilmente l'avviluppano colla tela e la intorpidiscono con una potente iniezione di veleno. Molti ragni poi, in un eccesso di raffinato e feroce epicureismo, per non restare tutto il giorno esposti ai cocenti raggi del sole, e per non esser visti dalla preda, che essi aspettano al varco, se ne stanno tranquillamente nascosti in un fresco ripostiglio costruito tra le foglie. Un filo teso tra questo ripostiglio e la tela, mentre, a guisa di telefono, li avverte colle sue vibrazioni, che un animale è caduto nell'agguato, a guisa di teleferica, permette loro di precipitarsi immediatamente sull'incauto, prima che questi riesca a sciogliersi dalla rete fatale.

Ebbene, tutta la lunga catena delle azioni di questi bevitori di sangue, dalla distesa del primo filo fino al barbaro solitario festino, è disposta in vista di uno scopo ben determinato e preciso: la conservazione dell'individuo.

Prendiamo un altro esempio: Osserviamo la condotta degli uccelli nella procreazione della prole. Quante industrie e civetterie per trovare il collaboratore nella grande opera! Quante ricerche per scoprire un luogo adatto, ove collocare il nido, al sicuro dalle intemperie e dagli avidi sguardi nemici! Quanti viaggi prima di portare a compimento la costruzione del santuario dell'amore e della vita! Quanta abilità per costruirlo solido e comodo, rozzo e grossolano al di fuori, morbido e fi-

no al di dentro! Quante attenzioni per covare le uova, e quanta pazienza e costanza per tenerle continuamente ben coperte e calde! Quante fatiche e quante cure per nutrire i nuovi nati sempre strilloni ed importuni, sempre avidi di buoni bocconi! Quante pene e preoccupazioni per condurli alla maturità, per addestrarli ai primi voli, per abituarli a procurarsi da se medesimi il cibo, per metterli in guardia contro i pericoli dell'inesperienza Anche qui tutte le azioni sono strettamente collegate tra loro, tutte sono ordinate ad uno scopo ben determinato e preciso: la conservazione della specie.

Non vi è dunque dubbio alcuno: nella condotta degli animali regna l'ordine; ed un ordine spesso complicato, sempre meraviglioso. Tutti hanno un fine da raggiungere; e tutti possono realizzarlo con una sicurezza di mosse che sorprende, con una perfezione di mezzi che stupisce.

Ora evidentemente l'ordine — l'abbiamo già provato (1) — allorchè presenta una certa complessità, stabilità e costanza, suppone sempre la razionalità, ed è un indizio infallibile dell'intervento della intelligenza. Esso implica infatti la conoscenza del fine, dei mezzi e della loro proporzione; conoscenza questa, che è propria unicamente dell'intelletto.

## 10. L'intelligenza a cui si ricollegano le azioni degli animali non è intrinseca.

Ma se l'ordine si ricollega sempre all'intelligenza, di quale intelligenza è frutto l'ordine che ammiriamo nelle azioni animali? Noi facciamo questa domanda,

(1) Cf. *Parte* 1ª. *Dio. Argomento teleologico.*

perchè, mentre l'ordine delle azioni qualche volta è dovuto ad un'intelligenza intrinseca ed immanente al soggetto che agisce, tal'altra invece è opera di un'intelligenza estrinseca (1). Così è opera di un'intelligenza estrinseca l'ordine, più o meno mirabile, più o meno complesso, che scorgiamo in tutti i movimenti delle macchine costruite dall'ingegno umano. E' pure opera di un'intelligenza estrinseca l'ordine che ammiriamo nella lunga serie delle trasformazioni del seme destinato a divenire un giorno pianta robusta e maestosa, ricca di fronde, di fiori e di frutti. E' invece opera di un'intelligenza intrinseca ed immanente l'ordine, che constatiamo nelle azioni di ogni uomo, il quale si sforza di raggiungere, con i mezzi più adatti, il fine che si è prefisso.

Spiegata così la domanda, noi la ripetiamo: Che si deve pensare dell'ordine mirabile e costante esistente spesso nella condotta degli animali? Deve forse attribuirsi ad un'intelligenza posseduta dagli stessi animali? Per i fautori dell'identità essenziale dell'uomo e del bruto la risposta è affermativa; per noi invece è negativa Per noi gli animali sono gli esecutori materiali dell'ordine, non già i suoi veri autori; lo attuano, ma non lo concepiscono, nè lo comprendono. L'ordine che constatiamo nella condotta degli animali, o è dovuto all'intelligenza umana, come accade nelle azioni che sono frutto dell'ammaestramento, o è dovuto all'intelligenza suprema del creatore, come si verifica in tutte le azioni, che conseguono la natura propria di ciascun animale.

---

(1) « In tutte le cose che vengono mosse dalla ragione si manifesta l'ordine della ragione movente, quantunque esse siano prive di ragione ». *Sum. Th.*, I, II^ae^, q, 13, a. 2, ad 3^um^.

Fra l'ordine delle azioni animali però e quello delle funzioni di una pianta o dei movimenti di una macchina, corre enorme divario. Nella macchina l'ordine si attua, a mezzo di un meccanismo puramente materiale; nella pianta, a mezzo di un meccanismo vitale; nell'animale invece viene attuato, a mezzo di un meccanismo psichico, il quale non ha certo, nè la ristrettezza, nè la rigidità de' precedenti. Questo meccanismo psichico, come si è già spiegato, consta, per così dire, di tre grandi ruote: le *conoscenze*, i *desiderî* e i *movimenti*. « Affinchè l'uccello intrecci il suo nido, il ragno tessa le sue tele aeree, l'ape costruisca le cellule esagonali del suo alveare, il formicaleone tenda i suoi agguati ecc., si richiede sempre una serie di termini indissolubilmente uniti per mezzo di un'associazione congenita ed innata: l'immagine, il desiderio, l'esecuzione; ed è il risvegliarsi dell'immagine di un'azione o di una cosa, quella che provoca la mossa automatica di tutta la serie delle tendenze e dei movimenti » (1).

Un tale meccanismo psichico, che non ha nessuna somiglianza con quello dei vecchi e nuovi meccanicisti, quando si considera nei suoi elementi essenziali s'indica ordinariamente con una parola sola: *istinto*. Questo consta propriamente di certe associazioni innate d'immagini e di movimenti, che spingono ogni animale ad agire per la conservazione propria e della specie, secondo le esigenze della propria razza. Tali associazioni innate però, che si fondano sopra determinati meccanismi nervosi, e si trasmettono per eredità, possono venire sviluppate, tanto a mezzo dell'esperienza

(1) Farges, *L'anima, il cervello e le facoltà*, tr. it., pagine 337-8.

individuale dell'animale, quanto a mezzo dell'ammaestramento umano.

Poichè non basta affermare una dottrina, ma bisogna pure provarla, come si prova che gli animali sono privi di facoltà razionali? Non vi è altro mezzo che appoggiarci sullo studio comparato delle azioni umane e di quelle animali. Noi non conosciamo infatti la vita psichica animale per introspezione e dal di dentro, come la nostra vita psichica individuale. E neppure è il caso di ricorrere alla testimonianza degli animali stessi, giacchè non posseggono, al pari de' nostri simili, un linguaggio che permetta loro di svelarci quei segreti processi interiori, che sfuggono alla nostra osservazione diretta. Non resta dunque che definire quello che essi sono, coll'aiuto di ciò che fanno. Non resta che mettere la loro condotta esterna di fronte a quella degli uomini, che è certamente regolata dalle facoltà razionali, per vedere se coincidano o no fra loro. Se simili sono le manifestazioni psichiche dell'uomo e dell'animale, simili pure devono essere i loro principî e poteri psichici; e all'opposto, se diverse sono le loro manifestazioni psichiche, diversi pure devono essere i loro principî e poteri psichici. Se negli animali non riscontriamo nessuno di quegli atti, che nell'uomo sono prova di razionalità; se non vi troviamo nessuna di quelle manifestazioni, che nell'uomo suppongono un intelletto proprio, il quale riflette, giudica, ragiona, e una volontà propria, la quale ama, desidera e liberamente sceglie, abbiamo il diritto di affermare che gli animali non possono esser messi alla pari con l'uomo, e non sono affatto dotati di quelle facoltà superiori, che costituiscono il sigillo luminoso della razionalità. Può accadere, senza dubbio, che una facoltà rimanga soffocata nel suo svi-

luppo, e sia impossibilitata a manifestarsi in certi individui, e per un certo tempo; ma non è affatto ammissibile, che rimanga soffocata in tutti e per sempre: non è ammissibile che mai, in nessun modo e in nessuna circostanza, riesca ad estrinsecarsi e a dar segno della sua realtà e presenza, specialmente quando si facciano tutti i tentativi possibili per favorirne la manifestazione

Ora tale sembra il caso degli animali. Per quante ricerche si siano intraprese, per quante osservazioni si siano fatte, per quanti esperimenti si siano tentati, non è stato possibile trovarvi un indizio sicuro di razionalità, scorgervi segni sicuri di giudizio, di ragionamento, di riflessione e di libertà. Che si studino allo stato libero o allo stato domestico, abbandonati a se stessi o sottoposti ad una educazione, nella vita individuale o in quella collettiva, non presentano nessun atto che oltrepassi i confini della sensibilità, e che non possa quindi spiegarsi coll'aiuto di quel meccanismo psichico inferiore, a cui abbiamo accennato. E se le azioni degli animali possono spiegarsi coll'aiuto delle sole facoltà sensitive, non vi è motivo di attribuirle a facoltà razionali. E' principio fondamentale di zoopsicologia, accettato da tutti, che non si devono attribuire ai bruti facoltà psichiche più elevate di quelle che sono richieste dai fatti; o, come si esprime L. Morgan: « Non è lecito prendere per effetto di una facoltà psichica superiore l'attività, che si può spiegare come effetto di una inferiore » (1).

Vediamo di sviluppare la prova accennata, esaminando se per caso gli animali presentino qualcuna di

(1) *An introduction to comparative psychology*, p. 53.

quelle manifestazioni infallibili di razionalità, che riscontriamo negli uomini.

## 11. Gli animali mancano nelle loro azioni d'illimitata varietà.

Negli esseri dotati di facoltà razionali, noi troviamo, avanti tutto, un'illimitata varietà di azioni. L'uomo nella sua condotta non è schiavo di un rigido e monotono determinismo. O che si tratti della conquista de' beni superiori dello spirito, come l'arte, la scienza e la virtù; o che si tratti della conquista de' beni sensibili destinati alla conservazione e perfezione del corpo, egli può raggiungerli nei modi più diversi. Anche posto un medesimo scopo da conseguire, gli uomini vi arrivano per mille vie differenti. Di qui quella varietà di usi e costumi, di vesti e di cibi, di abitazioni e di piaceri, di leggi ed istituzioni, che distinguono razza da razza, popolo da popolo, famiglia da famiglia, e che compongono quella enorme, complessa e mastodontica macchina, che si chiama civiltà.

E la illimitata varietà non si riscontra solo nella condotta dei diversi individui; la si riscontra pure in quella del medesimo individuo. A motivo del prezioso dono della libertà, di cui è arricchito, ogni uomo è in grado di resistere alle attrattive degli oggetti esterni, come alle lusinghe delle sue passioni, e restare padrone delle sue proprie azioni. Anche poste le medesime condizioni, è sempre in suo potere agire come non agire, agire in un modo piuttosto che in un altro. E questo è il motivo per cui riesce impossibile prevedere. con certezza, quello che un uomo potrà fare in avvenire,

anche se si ripeteranno le stesse circostanze. La libera azione umana si sottrae ad ogni calcolo, ad ogni previsione.

Ora esaminiamo le azioni degli animali.

Non vi troveremo certamente il rigido determinismo proprio delle piante, e molto meno quello proprio delle macchine e degli automi. Negli animali, soprattutto in quelli superiori e più vicini a noi, vi è una certa diversità di condotta, una certa capacità di adattamento, ma invano vi cercheremo quella illimitata varietà di agire, che caratterizza l'uomo dotato d'intelletto e di libera volontà. Gl'individui della medesima specie, poste le medesime circostanze, operano sempre allo stesso modo (1). La via che percorrono per raggiungere il fine, sia questo la conservazione dell'individuo o la conservazione della specie, sembra loro segnata in antecedenza. Identico è il cibo, di cui gl'individui della stessa specie si servono; identico il modo di prepararselo. Identico è il modo di procreare la prole e di educarla. Identico il modo di conquistare la preda, o di difendersi dai loro nemici. Identico il modo di costruirsi le dimore e i rifugi per se e per i figli, che dovranno perpetuare la razza. Sotto ogni clima e in ogni luogo, in modo identico, la rondinella forma il suo nido di fango, il castoro edifica la sua capanna, il ragno tesse la sua tela, la formica scava le sue gallerie e l'ape costruisce il suo alveare. Una volta ben conosciuti i loro costumi, non è più difficile prevedere quello che gli animali saranno per fare, poste certe condizioni e date certe circostanze.

Mancano dunque alle bestie quelle facoltà superiori

(1) *C. Gentes*, II, 66, 82.

le quali permettono all'uomo di adattarsi meravigliosamente ad ogni nuova situazione, di prendere di continuo novelle iniziative, d'imprimere in ogni cosa, più o meno profondamente, il sigillo della propria individualità, e di dare alla vita aspetti sempre più belli, più elevati, più nobili.

## 12. Conoscono, senza sforzi individuali, quanto è necessario alla conservazione e propagazione.

L'uomo dotato dell'intelletto, che deve guidarne i passi, impara a conoscere e a provvedersi i mezzi indispensabili alla sua conservazione e perfezione, soltanto dopo molto tempo. Egli nasce sprovvisto di tutto, ignaro di tutto. Egli non riceve subito dalla natura, nè i mezzi per difendersi e conservarsi, nè le conoscenze occorrenti a dirigerlo e guidarlo. E' solo coll'aiuto dell'intelletto e della volontà, che impara a conoscere le vie della vita, a distinguere il bene dal male, l'utile dal danno. E' solo coll'aiuto dell'intelletto e della volontà, che riesce a procurarsi i cibi per nutrirsi, le vesti per coprirsi, le abitazioni per riposarsi, le armi per difendersi, le arti per rendere più bella e lieta l'esistenza. Riceve, è vero, fin dalla nascita delle attitudini ai vari rami del sapere; ma si tratta di energie iniziali, che devono essere sviluppate; si tratta di potenze che devono essere attuate; di semi e di germi, che solo le cure più pazienti possono condurre alla pienezza dello sviluppo. All'uomo spetta la gloria e la fatica dello sforzo conquistatore. A lui la gloria e la fatica di raggiungere da se stesso il posto che gli spetta sulla terra, e di essere, in qualche modo, autore della propria grandezza e perfezione.

Molto diversa, sotto questo aspetto, è la condizione degli animali. Fino dalla nascita sono provveduti di un opportuno rivestimento naturale e di opportune armi di difesa. Fino dalla nascita sono provvisti di tutto il sapere occorrente per il bene e l'utilità dell'individuo e della specie, senza bisogno di sedere sui banchi di una scuola o di sudare sui libri. Di primo colpo, senza nessuna precedente istruzione, si comportano in modo perfetto, e fanno cose, che noi stessi non riusciremmo a fare, se non dopo un lungo studio e un tenace allenamento.

La pecora, al primo incontro col lupo, vi riconosce un nemico pericoloso, e ne è terrorizzata. Senza aver mai studiato medicina, il cane che soffre di tenia procura di mangiare la canapaccia, la quale è un rimedio efficacissimo. Quando non ha che pochi giorni di vita, il baco da seta si raccoglie su se stesso e tesse quel bozzolo fino e delicato, che desta la nostra ammirazione. L'uccello, che fa il nido per la prima volta, e non ha mai assistito alla sua costruzione, lo intreccia in maniera non meno perfetta di quello degli uccelli più vecchi, i quali hanno atteso più volte alla procreazione della prole. Senza aver mai conosciuto i rigori dell'inverno, l'uccello migratore, al momento opportuno, dirizza il volo verso climi più miti. Appena trova i materiali occorrenti, il castoro, anche se lontano dai suoi fratelli architetti, si costruisce la sua graziosa capannuccia (1). Gli anitrotti covati da una gallina, non ostante i richiami di questa, appena trovano una pozza di acqua, vi si gettano voluttuosamente dentro. La larva maschile del lucano, che non ha mai conosciuto un

(1) Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, cap. VI e VII.

lucano perfetto, prima della perimorfosi si prepara un bozzolo molto grande, in vista delle lunghe corna dell'insetto, che si svolgerà da essa. Innanzi di morire le sfegidi scavano delle buche, nelle quali depongono le uova, e accanto ad esse collocano delle provviste alimentari, come ragni e grilli, precedentemente paralizzati con opportune punture fatte nei principali centri nervosi (1). Senza aver mai visto la loro discendenza, le sfegidi sanno che dalle uova nasceranno delle larve; sanno che queste saranno carnivore, mentre esse sono erbivore; sanno che avranno bisogno di carne fresca, e che questa si può ottenere paralizzando degli animali molto più grandi e forti delle larve, per mezzo di un'operazione chirurgica di prim'ordine!

Queste conoscenze congenite degli animali sono indispensabili alla loro conservazione e propagazione, e non possono, per tal motivo, essere unicamente il frutto delle ripetute esperienze de' loro antenati (2). Se questi ne fossero stati sprovvisti, non avrebbero potuto affrontare vittoriosamente la lotta per l'esistenza, e prima di averle acquistate, sarebbero periti. Bisogna quindi ritenere che, nel loro fondo, esse sono indite dalla natura e non acquisite.

---

(1) Qualcuno suppone che i colpi sieno diretti ai centri nervosi, perchè probabilmente i tegumenti duri della preda non permettono di colpirla altrove. Ma anche se ciò fosse vero, i fatti relativi all'istinto delle sfegidi conserverebbero sempre tutta la loro importanza. Cfr. BOHN, *La Nouvelle psychologie animale.* — Paris 1912.

(2) Così pretendono Spencer e gli altri evoluzionisti. Ma se, ad esempio, gli uccelli migratori non avessero subito preso il volo verso le regioni calde, come si sarebbero salvati dalla distruzione?

*Nascitur ars ista non discitur* (1).

Ma perchè la natura ha fatto agli animali un simile dono, e lo ha ricusato all'uomo? Evidentemente per supplire a qualcosa che manca ad essi, ed è stata invece largita generosamente a noi: per supplire alla luce della intelligenza. Non àvvi spiegazione più ovvia e plausibile.

L'uomo dotato di questa luce divina, doveva conquistare da sè i mezzi indispensabili alle lotte dell'esistenza, e, nello sforzo della conquista, salire sempre più in alto, verso le vette della grandezza e della perfezione.

## 13. Gli animali sono incapaci di modificare intenzionalmente le proprie azioni.

Gli esseri dotati d'intelletto e di volontà sono capaci di progresso illimitato, cosciente, autonomo. L'uomo tende continuamente a superare se medesimo e a salire sempre più in alto nella scala della perfezione fisica e morale. Ritornando per mezzo della riflessione sulle proprie azioni, le analizza, le corregge e le modifica, adattandole alle nuove contingenze e ai nuovi bisogni della vita. Confrontando le proprie azioni con quelle degli altri uomini o degli altri viventi, le semplifica o le integra con le risorse dell'imitazione. Studiando il gran libro della natura, arricchisce le proprie cognizioni.

---

(1) Seneca. - Gli atti dovuti alle conoscenze congenite di ciò che è utile o dannoso all'individuo o alla specie, si dicono istintivi.

scopre nuovi segreti e nuove bellezze, doma nuove energie, e le utilizza per i proprî bisogni. Sull'arido suolo della terra, fecondata dal lavoro e illuminata dalla idea, fioriscono in tal guisa la scienza e l'arte.

E questo progresso dell'uomo non ha confini e limiti fissi. Si compie in tutti i sensi e in tutte le direzioni. Non àvvi campo che gli sia vietato, non strada che gli sia chiusa. L'uomo sorpassa continuamente le vecchie barriere, consapevole della sua forza e del suo potere, fiero del contributo personale portato al glorioso edifizio della civiltà, che s'ingrandisce ogni giorno più col lavoro e col concorso di tutti. In questa ininterrotta e persistente marcia in avanti ogni generazione, raccolta l'eredità di quella che l'ha preceduta, la trasmette, aumentata, a quella che la segue. E così la pallida fiaccola dei padri, col tempo, diventa fiamma viva che avvampa, diventa sole radioso che illumina tutta la terra.

Nulla di simile negli animali. Non vi è traccia in essi di progresso veramente razionale.

Così non sono capaci, come l'uomo, di modificare le proprie azioni, a seconda delle circostanze, e di adattarle alle nuove esigenze. Urtano spesso in ostacoli che sarebbe facile superare, in difficoltà che sarebbe facile vincere; eppure non vi riescono. Sanno rimediare, è vero, vari inconvenienti, scoprire gl'inganni, sfuggire alle insidie; ma sempre dentro la cerchia ristretta de' loro istinti naturali e delle loro ordinarie abitudini. E mentre dentro tale cerchia si mostrano di un'ingegnosità e di un'abilità meravigliosa, di un'astuzia e furberia, che rivaleggia spesso vittoriosamente con l'uomo, fuori di essa invece sono di una stupidità incredibile, incapaci di qualunque seria iniziativa, di qua-

dunque pronto adattamento. « L'istinto animale — dice H. Fabre — sa tutto nelle vie invariabili che gli sono state tracciate; fuori di esse ignora tutto ».

La lepre, che pure, a meglio ingannare il cane, ritorna astutamente sopra i suoi passi, e prima di lanciarsi, con un salto formidabile, nel suo covo, vi descrive intorno un vero labirinto di giri, quando, dopo un lungo inseguimento, sente il bisogno di nascondersi, cerca stupidamente rifugio in luoghi così poco sicuri, che ne diventa relativamente facile l'uccisione o la cattura.

Se un bruco, che ha tessuto una parte della sua rete, viene trasportato in un'altra già compiuta, senza alcun riguardo al lavoro trovato fatto, si sforza di proseguire la nuova rete, cominciando dal punto in cui ha lasciato la sua.

Se ci si prova a rompere il fondo di qualche celletta di un favo d'alveare, nel periodo in cui le api sono occupate nella costruzione delle celle, si vedrà subito uno di questi insetti correre al riparo e rimediare al danno recato; ma se invece ci si prova a romperlo quando è il tempo della raccolta del miele, l'ape, senza accorgersi della inutilità delle sue fatiche, lascia che la celletta rimanga senza fondo, e che il prezioso alimento vada miseramente perduto.

Un cane irritato si morde pazzamente la coda, o qualche gamba, se gli capita a portata di bocca. Una vespa continua a suggere il nettare, anche quando, con un colpo, le sia asportato il ventre.

Perfino un bambino, dopo un paio di volte, riesce a capire che il vetro, malgrado la sua trasparenza costituisce una cosa resistente, e non può essere attraversato; invece, pesci, insetti e uccelli seguitano a dar di

testa su di esso, senza arrivare a capire la inutilità de' loro tentativi.

Sono noti i meravigliosi casi di mimetismo, proprî di quasi tutti gli animali. Questi prendono abilmente la forma ed il colore degli animali affini, o degli oggetti costituenti l'ambiente, per meglio ingannare i nemici e sfuggire ai pericoli. Eppure spesso continuano a ricorrere a certe trasformazioni, anche quando, invece di giovare, possono esporli più facilmente al pericolo. Non sono, ad esempio, soltanto le pernici grigio-brune che si rannicchiano sul suolo dello stesso colore; ricorrono ad un simile strattagemma anche le pernici bianche, che in tal guisa, invece di nascondersi, si tradiscono più facilmente.

## 14. Gli animali sono incapaci d'imitare intenzionalmente gli altri, e d'inventare qualcosa di nuovo.

Gli animali sono pure incapaci di trarre profitto dalle esperienze altrui, anche quando si trovano nelle migliori e più propizie condizioni per farlo.

Che se qualche volta ripetono, e in modo abbastanza perfetto, i gesti e le azioni altrui, lo fanno solo materialmente, in forza di un'istinto naturale d'imitazione, come accade alla bertuccia, al *mimus polyglottus*, alla gazza ecc., o in forza della legge di associazione delle immagini (1). Quando si tenga conto delle modalità del-

(1) Tutti invece hanno sviluppatissimo l'istinto di imitare i propri simili. Non è solo tra le pecore, che « quel che l'una fa e l'altre fanno ». È imitando le finte cacce della vecchia

l'imitazione animale, sembra accertato che questa non è per nulla cosciente, o almeno non è dovuta ad un vero ragionamento sulla sua opportunità ed utilità.

E ciò trova conferma in un fatto notissimo. Malgrado la loro lunga convivenza con l'uomo, gli animali domestici non sono riusciti a ripetere, neppure sotto l'assillo della più urgente necessità, gli atti più semplici ed utili, come ad esempio, quello di accendere il fuoco. Cani e gatti, mezzo assiderati dal freddo, si avvicinano istintivamente al focolare; ma non sono in grado di riattizzare il fuoco semispento, sebbene abbiano assistito ad un'azione tanto facile e goffa, centinaia, e forse migliaia di volte. E così, mentre l'uomo, imitando le azioni degli altri viventi, si perfeziona, per sua utilità, in ogni arte, e impara a tessere come i ragni, a murare come i castori, a nuotare come i pesci, a volare come gli uccelli, l'animale, incapace d'imitare, resta specialista, e non è abile che in un solo genere di azioni.

Alla stessa guisa che mancano di potere imitativo, gli animali mancano pure di potere inventivo, e sono incapaci di accrescere il piccolo e limitato patrimonio ereditario.

In tanti secoli da che li conosciamo, non hanno saputo trovare nulla di nuovo; non un mezzo per sfruttare meglio la superiorità della loro forza, della loro agilità, de' loro sensi; non una nuova arme, per meglio difendersi dai nemici; non una nuova abitazione, per meglio ripararsi dalle intemperie; non un nuovo genere

---

gatta, che i micini acquistano bravura per le cacce vere. Basta che un cane abbai, o un... asino ragli, perchè la poco piacevole musica si diffonda, come un contagio, per tutto il vicinato.

di alimentazione, per meglio nutrirsi. Mentre perciò i costumi umani sono in continua evoluzione, quelli degli animali presentano la più rigida immobilità, qualunque cosa in contrario fingano le fervide fantasie de' trasformisti. Quanto sappiamo de' più noti animali, per mezzo delle opere di Plinio o di Aristotele, concorda perfettamente con quanto ne sappiamo oggi per la nostra esperienza personale. In sì lungo periodo di anni non hanno fatto un sol passo in avanti. Oggi, come nel passato, le loro particolari caratteristiche rimangono immutate; e i cani restano simbolo di fedeltà, i gatti di egoismo, le volpi di astuzia, e le oche, non ostante il merito di aver salvato il Campidoglio... di stupidaggine. Perchè questa immobilità? Perchè sebbene, per la fantasia e la memoria, siano in grado di provvedere i materiali occorrenti a costruire qualcosa di nuovo, mancano di quella forza misteriosa e superiore, che deve unirli, fonderli, ordinarli.

## 15. Il loro progredire non esige il possesso dell'intelligenza. Progressi autonomi.

Certamente, siccome tutte le forze vitali godono di una grande plasticità e pieghevolezza, anche gl'istinti animali possono parzialmente modificarsi e adattarsi alle nuove esigenze de' luoghi, de' climi e degli ambienti. — Perchè si dovrebbe negare agli animali quella forza di adattamento, che si riscontra perfino nelle piante? — Ma l'adattamento non è sempre progresso. Non progredisce l'uccello, che, trasportato in un'altra regione, è costretto, per forza maggiore, a cambiare

accidentalmente il modo di costruire il nido o di alimentarsi. Non progredisce il castoro, il quale, per sfuggire alla guerra spietata che gli muovono i cacciatori, è forzato a vivere solitario e a rinunziare alle grandiose costruzioni, che lo distinguono nei paesi dove vive indisturbato. Non progrediscono tutti quegli animali domestici, che, non avendone più bisogno, cessano dal costruirsi gl'ingegnosi e comodi rifugi che sono preparati dai loro simili viventi in libertà. In tutti questi casi gli animali subiscono l'influenza vittoriosa dell'ambiente e vi si adattano passivamente.

Anche quando però l'adattamento degli animali implica un vero progresso e s'identifica con esso, non può dirsi frutto di un'intelligenza intrinseca propria degli animali medesimi, ed ha caratteristiche ben diverse da quelle proprie dell'adattamento umano.

Esaminiamolo attentamente.

Vi è avanti tutto negli animali un progresso e un adattamento autonomo, indipendente cioè da ogni influenza estrinseca, e dovuto esclusivamente ai frutti della propria esperienza. Molti animali, ad esempio le formiche, finiscono, dopo un breve affiatamento, per riconoscere ed accogliere nella loro società come amici, animali di altra razza, ritenuti sulle prime nemici. Invecchiando, i cani da caccia acquistano un'abilità, che non posseggono certo da giovani; e non solo riconoscono all'odore ogni specie di selvaggina, ma riescono, in poco tempo, a renderne vani gli strattagemmi, e a scovarla nei propri nascondigli. Cani, scimmie, e perfino uccelli, sono capaci spesso di aprire da se stessi la porta della loro prigione e di riacquistare in tal maniera la libertà.

Questi fatti, costituenti prove evidenti di adatta-

mento e di progresso, sono innegabili; ma a spiegarli non è necessario uscire fuori del campo della conoscenza sensitiva, per entrare in quello della conoscenza intellettiva. Essi non implicano la conoscenza intellettuale dei rapporti tra causa ed effetto, tra mezzi e fine; non implicano nessun giudizio, nessun ragionamento propriamente detto. E' sufficiente ad intenderli la legge dell'associazione delle immagini, secondo la quale, allorchè parecchie impressioni sensibili si succedono e si ripetono, basta il ricorso della prima a risvegliare l'immagine di quelle che le sono congiunte. La sensazione gradevole provata da un'animale nell'avvicinarne un altro ritenuto, di primo impeto, nemico, spiega la facilità dell'affiatamento. L'odore e la vista degl'insetti stranieri, p. e., delle *lomechuse*, stimolano sulle prime le formiche all'assalto ostile. Ma, toccando poi fortuitamente con la bocca i loro pennacchi gialli, fanno la gradita esperienza che c'è qualche cosa di aromatico da leccare; e il loro atteggiamento ostile diventa amichevole. Dopo questa prima esperienza le nuove lomechuse, che entreranno nel formicaio, saranno subito accolte amichevolmente. Il loro odore, che in principio risvegliava nelle formiche l'immagine di un insetto nemico, risveglia in seguito quella di un insetto amico. Di qui la diversità del loro atteggiamento.

A spiegare pure certe abili mosse dei cani da caccia, non occorre supporre in essi dei veri ragionamenti; bastano i ricordi delle esperienze precedenti, che, risvegliandosi, li spingono irrésistibilmente a movimenti corrispondenti. Perchè i cani ricordano la facilità con cui scoiattoli, faine od altri rampicanti saltano dagli alberi, su cui sono saliti e si mettono in salvo, appena uno di questi animali si è abilmente nascosto ai loro

occhi, girano continuamente attorno all'albero in cui è salito per ritrovarne le tracce, se per caso, ne fosse nuovamente disceso. Basta fare attenzione alle loro corse tumultuose, disordinate, e spesso del tutto inutili, per convincersi che non hanno altra causa che il ricordo vivo delle precedenti fughe della loro agile preda.

Esperimenti recenti hanno provato che se gli animali riescono a fare da soli qualche cosa di difficile, per esempio, ad aprire una porta, ciò è solo per caso. « Avendo Romanes asserito che taluni cani e gatti imparano ad aprire una porta per riflessione propria, Thorndike istituì una serie di esperimenti con questi animali (1), chiudendoli in una gabbia, la cui porta si poteva aprire solo col premere un saliscendi. Il risultato fu, che ognuno di questi animali, in realtà sempre per semplice caso, faceva la prima volta il movimento collegato con l'apertura della porta. Per questa esperienza sensibile si formava poi in lui gradatamente un'associazione fissa tra quel gesto e l'istinto di uscire. Quindi Thorndike alla domanda, se cani e gatti imparino ad aprire una porta solo per caso, risponde con un'affermazione recisa: *Certainly they do*. Invece, in tutti i suoi esperimenti non gli riuscì di cogliere neanche la minima traccia di deduzione (*inference*) da parte dei bruti. Uno degli animali potrebbe aver visto l'altro anche molte volte in atto di aprir la porta; non arrivò però mai all'idea del rapporto tra causa ed effetto, e quindi non si provò mai ad imitarne il gesto » (2). Esperimenti

---

(1) *Animal Intelligence.*
(2) Wasmann, *Istinto e intelligenza*, c. IX, p. 228.

posteriori fatti dallo stesso scienziato sopra le scimmie dettero uguali risultati (1).

## 16. Progressi dovuti all'ammaestramento dell'uomo.

Molto più grandi ed importanti dei progressi autonomi sono quelli che gli animali fanno sotto l'influenza e la direzione dell'uomo. Vediamo se almeno questi ci offrono una prova sicura dell'intelligenza belluina.

I tentativi di ammaestrare elefanti, scimmie, cavalli, cani, gatti, uccelli ecc. e di condurli a sviluppare lentamente le proprie latenti energie psichiche, sono antichissimi. Ai nostri giorni sono stati ripetuti su più vasta scala; e si è perfino procurato di ottenere, con una sapiente selezione, degli esemplari sempre più perfetti e sviluppati.

Quali i risultati? Ottimi dal punto di vista organico; nulli del tutto dal punto di vista psichico. Gli esemplari ottenuti colla selezione hanno accumulato le più eccellenti doti fisiche, ma non hanno fatto un passo nelle doti psichiche. Questa specie di aristocrazia animalesca è rimasta chiusa dentro i confini della vita sensitiva, e si è mostrata assolutamente incapace di varcare la soglia della razionalità. Anzi, quando si voglia esser sinceri, e si abbia il coraggio di rinunziare ai preconcetti dell'evoluzionismo integrale, si deve riconoscere che i ripetuti tentativi di ammaestramento degli animali, invece di aver giovato alla tesi dell'intelligenza belluina, l'hanno irrimediabilmente condannata. Di fronte alla meschinità dei risultati si ha infatti il diritto di affermare, con la più ferma convinzione: se, non

---

(1) *The mental life of Monkeys*, 1901.

ostante tanti e sì sapienti sforzi per accertare l'esistenza della loro presupposta intelligenza, gli animali non son riusciti a darcene una prova qualsiasi, è segno che ne sono privi.

Il progresso degli animali, anche se ottenuto per ammaestramento, è sempre ristretto all'ordine sensitivo. Essi imparano a conoscere le cose sensibili, i gesti, i segni, le voci, i numeri ecc., ma sono incapaci di qualunque conoscenza di ordine intellettivo. Come affermano espressamente i più seri sperimentatori, non vi è animale che arrivi ad acquistare nozioni astratte, o a capire i rapporti tra causa ed effetto, tra mezzo e fine. Così Thorndike racconta che, per quanto si sforzasse di far capire alle sue scimmie il modo di aprire la serratura della porta della gabbia, esse non arrivavano ad aprirla che per semplice caso; e solo dopo il risultato causalmente ottenuto, riuscivano a ripetere l'operazione con una relativa facilità. Per tal motivo non esita a conchiudere: « Se la parola pensiero si prende nel suo significato tecnico psicologico di facoltà conclusiva per nozione di rapporti, per comparazione e deduzione, non troviamo nella condotta delle scimmie nessuna traccia di pensiero...; in esse, come negli altri mammiferi, abbiamo anzi prove positive dell'assenza di qualunque facoltà logica » (1). Si esprimono nello stesso senso Hobhouse (2), Kinnamann (3), L. Morgan (4), Pfungst (5), Wasmann (6), Marbe ecc.

---

(1) *The mental life of the Monkeys*, p. 10-14.

(2) *Mind in evolution.*

(3) *The mental life of two Macacus rhesus monkeys.* American Journ. of Psych., 1902.

(4) *Introduction to comparative psychology.*

(5) *Das Pferd des Herrn von Osten*, 1908.

(6) *Istinto e intelligenza*, c. X.

Le esperienze fatte da W. Köhler sulle scimmie di Tenerifa non provano nulla in contrario. Anche queste scimmie, sempre per caso, provando e riprovando, facevano la mossa necessaria per raggiungere lo scopo voluto dallo sperimentatore; e solo per la legge di associazione il risultato raggiunto sulle prime casualmente, veniva poi ottenuto abitualmente (1).

In secondo luogo il progresso negli animali ammaestrati è assolutamente dipendente dall'azione dell'educatore, e si arresta là dove questa azione cessa. Negli uomini invece il progresso è in gran parte autonomo. L'uomo, che viene educato, non ripete solo quanto ha udito dal maestro, ma vi aggiunge sempre qualche cosa di suo. Il maestro si limita ad indicare delle direttive; tocca al discepolo il seguirle. Il maestro traccia la via; tocca al discepolo percorrerla. Il maestro getta sul terreno il buon seme; tocca al discepolo svilupparlo. Perchè questa profonda ed essenziale differenza? Perchè gli animali non hanno come l'uomo la facoltà logica di dedurre dai principî le loro conseguenze, dalle premesse le loro conclusioni. I progressi fatti quindi dalle bestie, dietro la guida di pazienti educatori, più che animali, dovrebbero con più ragione dirsi umani.

Questi progressi hanno, come osserva il Wasmann, due diversi fattori essenziali; le potenze sensitive degli animali, e l'intelligenza umana. Come punto di contatto per l'ammaestramento serve la facoltà conoscitiva e appetitiva del bruto; come molla di esso la fame e la paura dei castighi corporali. L'animale è capace di apprendere da sè, tanto con l'esercizio istintivo di mec-

---

(1) Citato da Gemelli, *L'intelligenza delle scimmie*, Vita e Pensiero, Genn. 1920.

canismi riflessi innati, quanto pure con l'esperienza sensitiva formativa di nuove associazioni d'immagini; a ciò si aggiunga l'istinto imitativo del bruto. Di questa triplice base l'uomo si serve allo scopo dell'ammaestramento. Egli forza l'animale a esercitare certi movimenti riflessi, facendo così capire p. e., al cavallo le diverse andature del cavalcare. Forza pure l'animale a ricopiare certi movimenti volontari fattigli sotto gli occhi, e ad assumere determinate positure del corpo affatto innaturali per esso; così il cane impara a portare qualche oggetto, o a star ritto. Imprime da ultimo nella memoria del bruto, quasi meccanicamente, a forza di ripetere sempre quelle stesse impressioni sensitive, nuove determinate associazioni d'immagini; così il barbone Van di J. Lubbock imparò perfino a « leggere », essendo ammaestrato a portare, quando sentiva fame, le tabelle su cui era scritto *bone* (osso), o *food* (cibo). In simil guisa anche il famoso stallone di Von Osten, il « bravo Hans », apprese la « lettura » e il « calcolo » (1).

Un celebre domatore, A. Schumann, interrogato a proposito di quest'ultimo animale, che mandava in visibilio tutta Berlino, rispose senza esitazione: « E' solo... un addestramento alla biada, e sono convinto, che la bestia, cambiando stalla, è perduta » (2). Tale giudizio in sostanza può appplicarsi a tutti gli altri animali ammaestrati. Il segreto dell'ammaestramento, che esige in chi lo cura non comune costanza, sta tutto nel sapere imprimere nella memoria dei soggetti scelti speciali associazioni sensibili, in modo che un determinato gesto, o un determinato segno vocale o scritto risvegli

---

(1) *Istinto e intelligenza*, p. 238.

(2) l. c., p. 286.

infallibilmente in essi il ricordo di una sensazione piacevole o sgradevole, e questo li spinga, a sua volta, a fare una certa azione. Basta però che in questo meccanismo psichico venga introdotto un elemento nuovo, anche un dettaglio insignificante, il quale non turberebbe neppure il più imbecille degli uomini, perchè tutta la vantata sapienza animalesca crolli miseramente; segno questo evidente, che essa, più che merito di una pretesa intelligenza belluina, è frutto dell'intelligenza umana, « che imprime, in certo modo, meccanicamente, i prorî processi logici nella memoria sensitiva del bruto » (1).

## 17. Gli animali non posseggono il linguaggio razionale.

L'uomo gode il privilegio di esternare e far conoscere ai suoi simili quei segreti della propria vita psichica, che sfuggono ad ogni osservazione diretta. E alla stessa guisa che duplice è la sua vita psichica, sensitiva cioè ed intellettiva, duplice è il modo con cui può mettere gli altri a parte di ciò che passa nel suo mondo interiore: il linguaggio emozionale e il linguaggio razionale.

Dicesi linguaggio naturale emozionale quel complesso di suoni inarticolati, gesti, pose, ecc., con cui il bambino, o l'uomo adulto nel primo impeto della passione, esternano le conoscenze, le emozioni e i bisogni della loro vita sensitiva. Tali sono le interiezioni, i sospiri, i gemiti, i gridi, le contrazioni muscolari espri-

---

(1) Wasmann, l. c., p. 69.

menti sorpresa, piacere, dolore, ira, timore, desiderio, avversione, ecc.

Dicesi poi linguaggio razionale, linguaggio propriamente detto, o parola, il complesso di suoni articolati convenzionali — sostituibili qualche volta con suoni inarticolati, con segni grafici o con gesti, come avviene nei sordomuti — per mezzo dei quali l'uomo manifesta i suoi pensieri, i suoi affetti e le sue emozioni superiori.

La differenza tra le espressioni emozionali ed il linguaggio propriamente detto è profonda ed essenziale.

Le prime constano di segni naturali, e quindi determinati e fissi. Il secondo consta di segni convenzionali, e quindi mutevoli; segni convenzionali e mutevoli, che ci assicurano il triste privilegio di mentire.

Le prime — e questa è la differenza principale — esprimono un fatto particolare soggettivo; un'esperienza sensibile, concreta, contingente; ad esempio, l'emozione piacevole o dolorosa, che si prova in un dato momento. Il secondo invece esprime un elemento soprasensibile, che può avere carattere oggettivo ed universale; esprime il pensiero, con i suoi concetti, i suoi giudizî, i suoi ragionamenti. Se la interiezione *ahi*, ad esempio, è l'espressione di una particolare sensazione dolorosa, la parola *dolore* invece è l'espressione di un'idea universale, che può applicarsi a tutte le sensazioni dolorose.

Tutti gli uomini, anche i più selvaggi (1) e deficienti, compresi quelli che, come accade ai sordomuti, non pos-

---

(1) È provato che spesso i selvaggi posseggono un linguaggio sommamente ricco e pieghevole, il quale non può essere stato elaborato che con grande lavoro intellettuale.

sono, nè udire, nè esprimere suoni articolati, trovano il modo di manifestare, con segni convenzionali, le loro idee.

Due fratelli sordomuti da me conosciuti, sebbene non fossero stati ricoverati in nessun istituto di educazione, conversavano tra loro, a mezzo di gesti, con una prontezza e disinvoltura straordinaria. Anzi col tempo erano riusciti a farsi comprendere da quanti avevano con essi una qualche domesticità. Laura Bridgmann, di cui parla J. Lubbock (1), a causa di una grave malattia era divenuta completamente cieca e muta, ed aveva perduto quasi del tutto il senso dell'odorato e del gusto. Eppure questa disgraziata creatura, coll'aiuto del dottore Howe, riuscì, per mezzo di lettere in rilievo, a leggere e scrivere, e a conseguire così uno sviluppo intellettuale non indifferente. Un caso non diverso è quello di Elena Keller, che ci racconta in un libro interessantissimo (2), come ella sia arrivata ad un pieno sviluppo intellettuale, partendo dal solo senso del tatto.

Ora vediamo quanto si verifica negli animali.

Essi posseggono certamente un linguaggio emozionale. Come noi hanno segni naturali e determinati, per mezzo de' quali irreflessivamente e spontaneamente manifestano le loro tendenze, i loro bisogni, le loro passioni. La scala delle espressioni emozionali è spesso vastissima in essi, come si può constatare, facendo attenzione agli animali più comuni, quali i cani, i gatti, gli uccelli. L'amore e l'odio, la gioia e la tristezza, il piacere e il

---

(1) *On the Senses, Instinct, and Intelligence of Animals*, p. 275.

(2) *Il mondo in cui vivo*, tr. it. Editore Bocca.

dolore, la brama o l'indifferenza vengono manifestati con una gradazione di tinte e di sfumature, che sorprende.

Quale differenza, ad esempio, tra la gioia fredda, compassata, quasi.... ufficiale del cane, che risponde garbatamente alla carezza di un estraneo, e la gioia pazza, sfrenata, con cui saluta il ritorno del padrone rimasto assente per qualche tempo! Nel primo caso non si ha che un lieve movimento della coda; nel secondo invece sono salti, corse, mugolii, feste senza fine.

Si ascolti pure un uccello in primavera, ai primi trionfi dei caldi raggi solari, nella gloria del verde e de' fiori; e nulla sa esprimere meglio del suo canto la letizia di tutta la terra, che si risveglia all'amore e alla vita. Lo si ascolti quando un pericolo imminente lo minaccia, e il suo canto si cambia bruscamente in un grido di terrore, che agghiaccia. Se poi una mano crudele gli ha strappato i figli, per interi giorni, con una nenia straziante, dice alle selve e ai campi la sua tristezza e la sua desolazione.

Con l'aiuto di queste espressioni emozionali gli animali fanno facilmente conoscere, tanto le loro passioni quanto gli oggetti che le risvegliano. Basta che la scimmia posta di guardia avverta, con un grido, dell'avvicinarsi dell'uomo, perchè tutte le compagne intente a saccheggiare qualche piantagione di banane, si mettano velocemente in salvo. Appena i cervi maschi odono i richiami erotici delle femmine, accorrono da ogni parte alla pugna, che deve decidere del loro possesso. Se un cane si accorge dal chiattire che i compagni hanno scovato la selvaggina, non sa più tenersi alle mosse, e con uno scatto improvviso si lancia sulle loro piste.

Mentre però gli animali posseggono un ricco lin-

guaggio emozionale, mancano del linguaggio propriamente detto, del linguaggio razionale. La parola, come ha scritto enfaticamente Max Müller, è il nostro Rubicone, e nessun animale è in grado di varcarlo.

Gli animali non hanno come l'uomo segni arbitrari convenzionali, adoprati volontariamente per esprimere i diversi stati psichici, ma solo segni naturali e determinati, regolati da leggi fisse. Essi non hanno come l'uomo segni indicanti dati soprasensibili, nozioni astratte, rapporti necessari ed universali tra le cose, ma solo segni esprimenti i loro attuali bisogni, le loro attuali esperienze sensibili. E per questo motivo il linguaggio animale non conosce progresso, nè si modifica e sviluppa alla guisa di quello umano.

Qualche anno fa R. L. Garner scrisse un libro per spezzare una lancia in favore della lingua delle scimmie, ma non fu preso troppo sul serio dai veri scienziati. I fatti da lui illustrati a conferma della sua tesi erano in sostanza conosciuti anche prima, e se provano la esistenza nelle scimmie di un linguaggio emozionale, non provano affatto l'esistenza di quello razionale (1).

A spiegare la mancanza della parola negli animali, non basta affermare che essi hanno una laringe conformata in modo diverso dalla nostra. Come è noto, vi sono animali, ad esempio, i pappagalli che articolano i suoni meglio di molti sordomuti, e ripetono intere parole, e perfino intere frasi. Il modo però stupidamente uniforme, e spesso del tutto fuori posto, con cui ripetono suoni e frasi, prova fino all'evidenza, che essi non ne comprendono per nulla il valore, e che la loro inca-

(1) *Sum. Th.*, IIª IIªᵉ, q. CX, a. 1.

pacità a parlare non proviene dalle deficienze della laringe, ma da ragioni molto più profonde e serie. Gli animali non parlano, perchè, mancando di libertà, non è in loro potere scegliere i segni occorrenti per manifestare gl'interni sentimenti. Non parlano, perchè essendo privi d'intelligenza, non posseggono quello che può essere espresso colla parola, cioè il pensiero. Impotenti ad afferrare l'idea e i rapporti che passano tra le cose non potranno mai coordinare i vari segni. Non avendo la nozione dell'essere, saranno sempre incapaci di pronunziare coscientemente la parola è, che congiunge il soggetto al predicato, e dà l'unità e la forma alla proposizione, in cui si concreta il linguaggio razionale.

« Se il mio cavallo — ha scritto E. Kant — dicesse *io sono*, e mi provasse così di avere l'idea dell'essere, in quel momento scenderei a terra, poichè avrebbe provato di essermi uguale ».

Con buona pace di tutti gli zoofili fanatici, la supposizione del filosofo di Königsberg non si verificherà mai; e noi possiamo restare tranquillamente... in sella, senza rinunziare al primato assegnatoci dalla natura.

## 18. Gli animali sono privi della religiosità e moralità.

Altre caratteristiche degli esseri ragionevoli sono la religiosità e la moralità.

La religiosità, nella sua più semplice espressione, è costituita dalla credenza in uno o più esseri superiori capaci d'intervenire negli eventi umani, e dalla credenza in una vita futura, in cui le anime superstiti riceveranno la sanzione adeguata della propria condotta. Es-

sa si manifesta colle pratiche religiose — preghiere e sacrifizi — e col culto dei morti — cerimonie funebri e sepolcri —. La moralità poi importa il riconoscimento di una legge vincolante la nostra condotta, alla quale dobbiamo conformare i nostri atti. La conformità de' nostri atti alla legge costituisce il bene, la virtù; la difformità il male, il vizio.

Tanto la religiosità quanto la moralità implicano lo intelletto e la volontà: l'intelletto, per conoscere la esistenza di una causa suprema e di una legge universale, non che la dipendenza che da questa causa e da questa legge hanno tutti gli uomini; la volontà, per accettare e liberamente riconoscere di fatto una tale dipendenza con le pratiche religiose e morali.

Noi le ritroviamo presso tutti gli uomini tanto collettivamente che individualmente considerati. Non vi è gruppo etnico di una certa importanza, anche se collocato all'ultimo scalino della civiltà, presso il quale non si trovino tracce d'istituzioni e pratiche di carattere religioso e morale. Non vi è uomo, per quanto rozzo e ignorante, il quale non possegga un'idea, sia pure vaga, di Dio, non abbia una qualche nozione del bene e del male, e non senta nel suo interno, più o meno viva, la voce della coscienza, che gl'impone di battere le vie del primo e di abbandonare quelle del secondo.

Ora, anche senza ammettere col De Quatrefages (1),

---

(1) Nel suo libro *L'unité de l'espèce humaine* scriveva di esser persuaso che l'uomo e l'animale pensano e ragionano, in virtù di una facoltà comune, la quale è soltanto enormemente più sviluppata nel primo, che nel secondo. Aggiungeva però che la moralità e la religiosità bastano a separare nettamente l'uno dall'altro. Inutile dire, che i materialisti approfittano di questa imprudente concessione dello scienziato francese. Dove

che la religiosità e la moralità costituiscono i soli elementi i quali pongono una distanza insuperabile tra l'uomo e il bruto, è fuori di dubbio che esse rappresentano due caratteristiche specifiche, le quali sono proprietà esclusiva della razza umana.

Non si può di certo parlare seriamente di religiosità animale, a meno che non si chiami religiosità il timore che hanno alcuni animali del fulmine, del terremoto, dell'oscurità, ecc. Se religione e paura possono qualche volta associarsi, non possono certo identificarsi. Non sempre la religione è a base di paura; non sempre la paura è religiosa.

Il Romanes nel suo famoso libro sull'intelligenza degli animali credeva di poter attribuire a questi una paura superstiziosa de' fenomeni naturali sconosciuti, che egli battezzava senz'altro come feticismo, e adduceva tra le altre prove, la paura misteriosa, che molti cani hanno delle bolle di sapone, le quali scoppiano improvvisamente. L. Morgan però, dopo ripetuti esperimenti, ritiene che questo preteso feticismo canino si riduca al disgusto per l'odore dell'acqua insaponata, che ricorda forse ad essi certi noiosi bagni verso i quali non nutrono troppa simpatia! (1).

Anche le cure che alcuni animali, ad esempio, le formiche e le talpe, mettono nel trasportare i loro morti,

---

sono le stesse facoltà, non vi può essere differenza essenziale. Inoltre la religiosità e la moralità non sono due facoltà, bensì due manifestazioni del potere intellettivo e volitivo. Se gli animali fossero come noi dotati d'intelligenza e di volontà potrebbero benissimo un giorno arrivare anche alla moralità e religiosità.

(1) *Introduction to comparative psychology*, p. 92 e seg.

e che hanno tutta l'apparenza di cerimonie funebri, non sono in fondo che istintive misure d'igiene e di difesa.

La moralità pure è dote esclusiva dell'uomo.

Come mancano di religiosità, così gli animali mancano di moralità. La condotta morale presuppone sempre la libertà; ed essi ne sono privi (1). Compiono, è vero, atti materialmente buoni o cattivi, cioè utili o dannosi; ma non li compiono deliberatamente, nella piena consapevolezza della loro utilità, o del loro danno; nella piena consapevolezza della loro conformità, o difformità ad una legge. Che se nel qualificare questi atti, ci serviamo del linguaggio etico, è solo metaforicamente. Se parliamo della giustizia che regna tra gli animali simbiotici, della pazienza e laboriosità del bove, della generosità del cavallo, della fedeltà del cane, della gratitudine di tutte le bestie a cui somministriamo il nutrimento, è solo in vista della somiglianza che la loro condotta ha con quella umana.

Adoperiamo pure nei loro riguardi delle sanzioni, e li premiamo o puniamo, a seconda del modo con cui si comportano; ma facciamo tutto questo unicamente perchè non àvvi altra maniera più adatta per abituarli ad agire, secondo i nostri scopi e i nostri desiderî, e non già perchè li crediamo veramente responsabili delle proprie azioni e capaci di apprezzare il valore delle diverse sanzioni. E questo è tanto vero, che quando non riusciamo a spuntarla, e dobbiamo riconoscere l'inutilità de' nostri sforzi di fronte alla loro stupidità, ostinazione, o ferocia, concludiamo sempre filosoficamente: ci vuole pazienza, sono bestie!

Il motivo per cui rifiutiamo alle bestie una coscienza

---

(1) *Sum. Th.*, I, 59, 3.

morale va ricercato nel criterio generale, a cui s'ispira tutta la psicologia animale: non si deve mai appellare a facoltà superiori, quando, a spiegare un fatto, bastano quelle inferiori della sensitività. Per capire quegli atti che metaforicamente qualifichiamo atti di obbedienza o di ribellione, di gratitudine o di vendetta (1), non è punto necessario supporre che gli animali conoscano una legge morale, e che vogliano deliberatamente conformarvisi o ribellarvisi. Basta per questo la legge sensitiva dell'associazione delle immagini, per cui alla immagine di una persona o di una cosa si associa il ricordo di una sensazione piacevole o sgradevole, la quale porta gli animali a fare o non fare un determinato atto. La vista del padrone, la cui immagine è sempre associata al ricordo piacevole delle continue carezze ricevute, spinge irresistibilmente il cane a tutti quei movimenti festosi, che noi qualifichiamo gratitudine, mentre la vista di chi lo ha bastonato, associata al ricordo della sensazione dolorosa, lo spinge irresistibilmente ad abbaiare o a mordere, atti che noi qualifichiamo vendetta.

La condotta degli animali ha un riscontro nei bambini ancora incapaci di ragionare. Essi, mentre restano indifferenti di fronte alle altre persone, prodigano sorrisi e feste alla donna che li nutrisce del suo latte. Ma quale differenza enorme tra questa gratitudine infantile e quella del figlio che, giunto alla pienezza della ragione, sa comprendere tutto il valore delle carezze e dei sacrifici di una madre!

---

(1) È su questi fatti, più o meno autentici, che lo Spencer costruisce tutta la sua pretesa « etica animale ».

Un fatto, che mi ha sempre colpito, e che a prima vista sembra dovuto ad un delicato sentimento di rispetto per la debolezza, è la condotta di certi animali, per esempio dei cani, verso i bambini. Se un estraneo, o anche una persona adulta ben conosciuta, si permettesse certi trastulli crudeli, a cui si abbandonano spesso i padroncini, il cane si ricorderebbe volentieri di avere delle zanne robuste ed affilate; mentre con questi ultimi è di una pazienza... eroica. Si lascia tirar le orecchie e la coda, battere e cavalcare, senza mai ribellarsi, limitandosi ad emettere di quando in quando qualche guaito, o a sottrarsi colla fuga ai piccoli importuni. Che se qualche volta afferra le loro manine colla bocca, lo fa con tutta la delicatezza possibile, ed è ben difficile che osi morderli sul serio.

Questo fatto però, meglio approfondito, si può spiegare benissimo, come tutti gli altri, restando dentro i confini della vita sensitiva e delle sue leggi.

Chi conosce le abitudini dei cani, sa bene che essi, se qualche volta mordono sul serio, qualche volta mordono solo per scherzo. E' anzi questo uno de' loro giochi preferiti, e l'usano tra loro, come con le persone a cui sono affezionati. Inoltre i trastulli dei bambini, per quanto in certi momenti possano sembrarci un po' dolorosi, rappresentano per i cani delle carezze e delle sensazioni piacevoli, da essi molto gradite. Questo è tanto vero che i cani più pazienti con i bambini sono proprio quelli più grossi, i quali non soffrono sicuramente dalle violenze di un bambino. Infine il senso istintivo della paura trattiene indubbiamente i cani dal passare certi limiti e di ribellarsi apertamente. Non una sola volta certo, mentre essi stavano per ricordarsi di esser... cani, avranno udito la voce aspra e ammoni-

trice del padrone che li richiamava alla moderazione e al rispetto verso i noiosi tirannelli.

## 19. Per le obiezioni. Antropomorfizzazione della condotta animale.

Una delle ragioni principali, per cui da molti moderni si attribuiscono agli animali le facoltà razionali, è la mancanza — accentuatissima sopratutto negli scenziati — di esatte nozioni psicologiche. Non distinguendo i varî gradi di psichicità, confondono le operazioni sensitive con quelle spirituali, il senso con l'intelletto.

Dopo Darwin è divenuto comune presso una gran parte di zoopsicologi di chiamar istintivi gli atti psichici degli animali derivanti immediatamente da disposizioni ereditarie ed indipendenti dalla esperienza individuale, e di chiamar intellettivi tutti gli altri, che da questa esperienza individuale dipendono. E' superfluo far notare la falsità e insussistenza di tali definizioni. Basta allo scopo quanto abbiamo detto sopra delle varie attività umane e dei caratteri per i quali il senso si distingue dall'intelletto (1).

Non di rado si parte da un punto di vista esclusivamente unilaterale; s'insiste cioè sui punti nei quali l'uomo e il bruto convengono, e si sorvola deliberatamente su quelli per i quali sono nettamente separati. Ecco, ad esempio, come ragiona il Ferrière: « Poichè l'anima umana ha gli stessi istinti primordiali dell'anima degli animali; poichè ha come quella degli animali istinti acquisiti, risulta da questi fatti, che l'ani-

(1) Citato da Farges, *Anima, intelletto e facoltà*, p. 352.

ma umana ha la stessa natura di quella degli animali » (1). Inutile insistere sulla illogicità di questo ragionamento. Tutti comprendono senza difficoltà, che non è certo coll'insistere sulle somiglianze, che si prova la non esistenza delle dissomiglianze.

Una tattica molto più comune della precedente, e alla quale abbiamo già accennato, è quella di esagerare, da una parte, il valore e la portata degli atti psichici degli animali superiori, e di deprezzare, dall'altra, la capacità psichica di alcune classi di uomini, che, per motivi di età o di sfavorevoli condizioni sociali, si trovano all'ultimo gradino dello sviluppo razionale.

Mirano al primo scopo tutti quei fatti e racconti i quali, secondo i loro raccoglitori, dovrebbero darci la prova che gli animali sono, come noi, capaci di ragionare, capaci di progredire, o da soli o sotto la guida di un educatore, capaci di parlare, capaci di sentimenti morali. I più celebri collezionisti di questi fatti sono C. Darwin e G. Romanes. Il primo nel suo libro « L'Origine dell'uomo », e l'altro nel libro « Intelligenza degli animali », hanno raccolto quanto di più gustoso e piccante si può desiderare nel genere. Naturalmente il loro esempio non è rimasto senza imitatori, e tutti i paladini della intelligenza belluina hanno le loro brave storielle da raccontare e da commentare. L'entusiasmo eccessivo però è un cattivo alleato, e tutte queste storielle che ne sono pervase, se riescono a divertirci — qualche volta sono davvero graziosissime — non riescono per nulla a convincerci.

Spesso mancano di realtà, e sono frutto di soverchia credulità, o di affrettate osservazioni. Non pochi fatti asseriti da Darwin e Romanes, dopo rinnovate esperienze, sono stati riscontrati privi di qualunque fondamen-

to. Spesso pure, anche supposta la loro realtà, mancano di genuino valore filosofico, perchè monche ed incomplete. Affinchè si possa determinare la portata di un fatto, non basta conoscerlo in se stesso; bisogna conoscerlo pure nella sua genesi, essendo proprio questa che può darci la chiave della sua esatta interpretazione. Come osservano giustamente L. Morgan (1) ed E. Wasmann (2), per sapere, soprattutto nei riguardi degli animali addomesticati, se si tratta di pensiero autonomo, o di pensiero umano impresso, per così dire, nel meccanismo psichico animale, non bisogna guardare solo a quello che il bruto fa, ma anche al modo con cui è arrivato a farlo. Non è difficile che l'uomo ammaestri gli animali, dai quali è circondato, anche inconsapevolmente.

Il più delle volte infine i fatti citati a prova dell'intelligenza belluina sono evidentemente male interpretati, per la tendenza innegabile che non pochi cultori della zoopsicologia hanno ad antropomorfizzare la condotta degli animali, e ad attribuire loro attitudini e sentimenti propri soltanto dell'uomo.

Il Wasmann cita, a conferma di questa tendenza antropomorfizzatrice, un'interpretazione del Romanes, che non si potrebbe perdonare neppure ad uno scolaretto. Ecco le parole dell'evoluzionista inglese: « Venendo ai casi che indicano più chiaramente una facoltà logica nel senso preciso della parola, innumerevoli atti ordinari della vita canina attestano indiscutibilmente, che i cani posseggono tale facoltà. Un cane, che aveva seguito la traccia del suo padrone, giunse ad un punto

(1) *Introduction to comparative Psychology*, p. 251.
(2) *Istinto ed intelligenza*, p. 240.

donde si diramavano tre vie. Ora, avendo egli fiutato due delle strade e non trovandone l'orma, s'inoltrò per la terza, senza fermarsi ad annusare. Ecco, dunque una vera conclusione: se l'orma non è in A o in B, dev'essere in C, non essendovi altra via di mezzo » (1).

« Qui — osserva argutamente il Wasmann — non ci fa stupire la logica del cane, ma quella dello psicologo. Dall'osservazione positiva risulta semplicemente che il cane, fiutate indarno due vie, e poi *ritrovata l'orma smarrita del padrone*, alla risvolta della terza, prese in fretta per questa senza cercare più oltre. Certo la mente umana può formulare codesto contegno del cane nel sillogismo: « La traccia si trova, o in A e B, o in C; in A e B non c'è; dunque si trova in C ». Ma dopo questo, asserire così alla lesta che *il cane stesso* abbia ragionato, è proprio un umanizzare gratuitamente il bruto » (2).

Anche G. Wundt, che ha criticato aspramente la tenenza antropomorfizzatrice di certi psicologi, cita in proposito molti fatti significativi. Eccone uno, ch'egli commenta da par suo: « Un amico delle formiche racconta: « Una dozzina di giovani regine si divertiva a saltare su di un grosso ciottolo, che si trovava all'entrata del nido. Quivi si spingevano o si rincorrevano per scherzo: ognuna voleva occupare il posto migliore. Le operaie non prendevano parte a questo gioco, ma sembrava che sorvegliassero. Di tempo in tempo riverivano le principessine con le loro antenne, ma del resto lasciavano loro piena libertà ».

« L'esattezza del fatto non può essere messa in dub-

---

(1) *Animal intelligence*, p. 445 e seg.
(2) l. c., p. 275.

bio. Perchè non avrebbero potuto alcune giovani regine spingersi su un ciottolo, ed alcune operaie essere là presenti e toccare incidentalmente le prime con le loro antenne, come d'ordinario fanno le formiche? Ma che le une siano state a scherzare e giocare tra loro, le altre abbiano, come una specie di governanti, sorvegliate le prime, e abbiano, all'occasione, manifestato loro il proprio rispetto, tutto questo è prodotto della fantasia dell'osservatore, che difficilmente sarebbe stato indotto a creare tutta questa storia, se la zoologia non avesse dato alle femmine di questi animali, le quali depositano le uova, il nome di « regine », che si presta a siffatte analogie. E da questo a dare il nome di « principessine » alle femminette non ancora cresciute è breve il passo. E poichè con una principessina sta bene una governante, il resto viene da sè! » (1).

## 20. Svalutazione della capacità psichica dei bambini e dei selvaggi.

Se frequentemente si eccede da alcuni nell'esaltare la capacità psichica degli animali, basandosi su qualche fatto eccezionale, non meno frequentemente si eccede da altri nel deprezzare il potere psichico degli uomini, insistendo sulla inferiorità di sviluppo di certi individui o di certi gruppi etnici.

Ecco come argomentano questi ultimi.

Per conoscere la differenza che passa tra l'uomo e il bruto non dobbiamo istituire un confronto tra gli uomini più progrediti e gli animali meno perfetti, bensì tra i rappresentanti meno evoluti della razza umana e i tipi superiori del regno animale. Evidentemente se si para-

(1) *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, p. 381.

gona un asino con un professore, ed un'oca con una professoressa, la distanza — almeno... ordinariamente — apparirà enorme. Se invece si paragona una scimmia antropomorfa o un cane con un selvaggio ed un bambino la distanza sparirà per incanto. Anzi è più profonda la differenza tra il bambino o il selvaggio e il professore o la professoressa, che tra questi e la scimmia o il cane (1). Ma la prima è differenza accidentale o di grado; dunque accidentale e di grado è pure la seconda.

Ora noi ammettiamo volentieri, che per conoscere di quale natura sia la differenza che passa tra gli uomini e gli animali, si debbono mettere di fronte i loro rappresentanti più vicini. Anche quando però ciò venga fatto, non sparirà per nulla la distanza che li separa, l'abisso che li divide. No, non è vero che il bambino e il selvaggio distino più dai rappresentanti della cultura e della scienza che dal cane o dalla scimmia.

Il bambino possiede già l'intellingenza, sebbene involuta e impedita nel suo esercizio; ed un giorno, quando essa sarà sviluppata, potrà anche diventare un dotto, uno scienziato, e aprire nuove vie ai trionfi del vero. Del resto anche nei primi mesi della sua esistenza, a traverso i suoi sorrisi e le sue carezze, possiamo già scorgere qualche raggio di luce intellettuale. « Come un bocciuolo — dice A. Anile — che sta per schiudersi, egli odora già di pensiero ».

Il selvaggio pure possiede l'intelligenza, e non solo

---

(1) « Tra l'intelligenza di Newton che s'innalza fino alle più alte astrazioni della scienza e quella del povero selvaggio, che non riesce a contare fino a cinque, esiste un abisso più grande che tra l'intelligenza di questo selvaggio e quella di una scimmia o di un cane ». Così il Richet, *Homme et intelligence*, 1884, p. 408.

impedita come il bambino, ma sciolta e libera di manifestarsi. Egli ha tutte quelle doti, con le quali essa si svela e si manifesta esternamente. Pensa, riflette, ragiona; muta e corregge la sua condotta, imita quella altrui; esterna colla parola i suoi pensieri e i suoi affetti; possiede una religione ed una morale. La sua intelligenza, per colpa dell'ambiente e di altre cause, non è certo così sviluppata come quella dell'uomo civilizzato; basta però aiutarla con i sussidî del progresso civile, morale e religioso, perchè possa, più o meno presto, arrivare ad un livello sempre più alto, fino a raggiungere la pienezza della sua potenzialità.

La distanza tra il bambino e l'adulto, tra il selvaggio e il civilizzato, per quanto grande, può dunque diminuire o cessare, col tempo, completamente. Il bambino è un seme, che un giorno potrà diventare pianta, ed il selvaggio è una pianta sterile, che un giorno potrà essere pianta fruttifera come il civilizzato. La differenza, che li separa, non è quindi essenziale e qualitativa, ma accidentale e di grado.

Immensamente più grande è la distanza che s'interpone tra il bambino od il selvaggio e gli animali anche più perfetti. Di ben altra natura è la loro differenza. Come abbiamo dimostrato a lungo, nessun cane, nessuna scimmia, nessun altro animale superiore ha mai dato prove sicure di possedere l'intelligenza, sia pure involuta, come il selvaggio; sia pure in germe, come il bambino. Nessun animale è mai riuscito, alla pari del bambino, a sviluppare le presupposte sue facoltà razionali, a pensare e ad agire come un uomo. Nessun animale è mai riuscito a ragionare e a parlare, anche nel modo semplice, elementare e rozzo del più infimo e stupido selvaggio. L'uomo senza parola, di cui parla Hae-

ckel, appartiene al mondo delle favole come l'uomo caudato.

Perchè tutto questo? Perchè, malgrado le più favorevoli condizioni e malgrado tutti gli aiuti ricevuti dall'uomo, gli animali non sono riusciti a dare la più piccola prova d'intelligenza, e ad acquistare quelle doti, che all'intelligenza si accompagnano? La risposta ovvia è una sola: non hanno dato prova d'intelligenza, perchè ne sono privi. Essi appartengono ad un ordine diverso da quello razionale, e differiscono dall'uomo, non accidentalmente, bensì essenzialmente; non quantitativamente, bensì qualitativamente, come la pietra differisce dal vivente. Ora se il seme può diventare pianta, se la pianta sterile può un giorno dare dei frutti, una pietra, per quanto si concimi e s'innaffi, non darà mai nessun segno di vita!

Si obietta, dice C. Piat (1), che l'attuale capacità psichica del selvaggio non proviene unicamente dalla sua attività personale, bensì pure dalle esperienze degli avi che si sono lentamente organizzate e trasmesse poi per eredità. Ma si risponde: donde vengono queste esperienze degli avi? Perchè possano ritenersi causa adeguata dell'attuale capacità psichica del selvaggio, debbono essere dello stesso ordine di quelle presenti, cioè intellettive. Senza porre un'intelligenza all'inizio di tutte le esperienze, non saranno mai capite. Eppoi, perchè, malgrado tutte le esperienze de' loro avi, gli animali non hanno raggiunto il grado di sviluppo psichico, che riscontriamo nei selvaggi?

---

(1) *De l'intelligence des sauvages.* Rev. prat. d'Apologetique, 1 Juin 1910.

Perchè, rispondono alcuni (1), gli animali mancano dell'aiuto del linguaggio razionale, per mezzo del quale l'uomo, non solo può comunicare ai suoi simili i proprî sentimenti e le proprie idee, ma può anche allargare e sviluppare le proprie conoscenze.

Ora noi non neghiamo che la lingua sia un mezzo efficacissimo per sviluppare e ampliare le nostre conoscenze. Ma se essa è efficacissimo mezzo dello sviluppo intellettuale, non è per nulla la causa, nè della intelligenza, nè della idea. Essa presuppone l'una e l'altra. La lingua è uno strumento ai servizi dell'intelligenza, una manifestazione sensibile delle idee; e quando queste mancano, viene a cessare la possibilità logica e il bisogno psicologico della lingua medesima; la possibilità logica, perchè nulla è nella parola, che non sia prima nella mente; il bisogno psicologico, perchè non si sente il bisogno di manifestare le idee, quando queste non esistono. I selvaggi dunque non hanno conquistato l'intelligenza, perchè dotati della parola; ma viceversa, perchè dotati dell'intelligenza, hanno conquistato la parola. E gli animali non sono privi d'intelligenza, perchè mancano di linguaggio, ma viceversa mancano di linguaggio, perchè privi d'intelligenza.

## 21. I “ cavalli pensanti „ di Elberfeld. I fatti.

Alcuni anni sono, e precisamente nel 1904, fece gran rumore la notizia che il signor Von Osten di Berlino era riuscito ad insegnare matematiche ad un suo cavallo di nome Hans, con tali risultati, che il cavallo era

(1) C. Emery, *Biol. Zentralblatt*, 1893, nn. 4 e 5.

stato battezzato senz'altro « der kluge Hans ». Il professore Stumpf direttore dell'istituto di psicologia di Berlino, coadiuvato dal suo assistente Pfungst e da altri, studiò il cavallo, e avanzò l'ipotesi, che le sue risposte fossero regolate — magari inconsapevolmente — da speciali segnali degli sperimentatori. Il Von Osten troppo sicuro di se stesso e del suo scolaro, chiese che gli esperimenti si ripetessero, dopo aver posto dinanzi agli occhi del cavallo uno schermo. Questo schermo però fu fatale alla scienza del « savio Hans », e sembrò a tutti il sipario che cala sull'ultima scena di un'allegra commedia (1).

Non fu però così. Hans si riprese presto la rivincita su gli egregi professori, che avevano osato dargli una solenne bocciatura. Dopo la morte del Von Osten passò in proprietà del signor Krall, ricco gioielliere di Elberfeld, e gli esperimenti ricominciarono. Hans si abituò anche allo schermo, e la fiducia del nuovo proprietario non ebbe più confini. Altri due cavalli, Zarif e Muhamed andarono a far compagnia al vecchio Hans, e la scuola di questi quadrupedi tentò rivaleggiare in fama con quelle destinate ai bipedi chiamati uomini. Nel 1912, dopo sette anni di cure intelligenti e pazienti, il Krall fece conoscere i successi ottenuti, a mezzo di un libro, ch'egli intitolò « *Denkende Tiere* » - « *Animali che pensano* ». Il libro fece naturalmente enorme impressione, ed una folla di dotti e di curiosi peregrinò ad Elberfeld per vedere i cavalli prodigio.

Ma che cosa erano riusciti ad imparare i cavalli del signor Krall? Quello che imparano i nostri ragazzi: a leggere, scrivere e sopratutto a far di conto.

---

(1) O. Pfungst, *Das Pferd des Herrn von Osten.*

Essi non solo, come tanti altri cavalli ammaestrati, mostravano di conoscere l'ora segnata dall'orologio o la data del mese segnata sul calendario; non solo indicavano con segni convenzionali il nome di molti oggetti ripetutamente veduti; ma, quello che è più straordinario, sapevano dire il risultato esatto di non poche operazioni aritmetiche, addizionando e moltiplicando i numeri, e perfino estraendo varie radici.

Questi fatti, se possono venire sfrondati di alcuni dettagli, sembrano nel loro fondo innegabili. Tutti quelli che furono in grado di assistere agli esperimenti, sia che condividessero le idee del Krall, sia che le combattessero, affermarono concordemente che non era permesso parlare di trucco o d'inganno. Claparède (1), Max Döring (2), Otto Te Kloot (3), G. C. Ferrari (4), W. Mackenzie (5), R. Assagioli (6), A. Gemelli (7), Hempelmann (8), ecc., questo punto si espressero tutti nello stesso senso.

---

(1) *Les cheveaux savants d'Elberfeld*, Archives de Psychol. Sept. 1912.

(2) *In der Pferdeschule*, Neue Bahnen, Juni 1912.

(3) *Die denkende Pferde Hans, Muhamed und Zarif*. Berlin, 1912.

(4) *Bestie che pensano*. Rivista di Psicologia. Luglio-Agosto 1912; *La scuola dei cavalli a Elberfeld*, l. c., Novembre Dicembre 1912.

(5) *I cavalli pensanti di Elberferld*. Rivista di Psicologia, Novembre-Dicembre 1912.

(6) *I cavalli di Elberfeld*, Psiche, anno 1912, pag. 419 e seguenti.

(7) *I cavalli che « pensano »*, Rassegna Nazionale, Febbraio 1913.

(8) *Das Problem der denkenden Pferde*. Verh. der deutschen zool. Gen. 1912.

Dobbiamo dunque credere a questi egregi uomini e rinunziare al piacere di verificare i fatti con i proprî occhi, giacchè i cavalli pensanti, non ostante le proteste dei dotti, furono requisiti dall'autorità militare tedesca, e caddero, come tanti altri loro compagni, meno dotti, sui campi fatali delle Fiandre.

## 22. La spiegazione dei fatti. Lo spiritismo e il caso.

Ma se i fatti citati sono veri, come si spiegano? Non demoliscono forse quanto abbiamo detto sopra, contro l'esistenza di un'intelligenza animale? Così pensano molti; ma noi crediamo il contrario. E non siamo soli, chè la maggior parte degli psicologi, i quali si sono occupati della cosa, hanno ritenuto i fatti insufficienti a provare l'esistenza di un intelletto equino, e hanno cercato di spiegarli altrimenti.

Le spiegazioni date dagli psicologi allorchè ferveva la polemica, furono principalmente quattro: La prima crede si tratti di fenomeni di carattere spiritico; la seconda attribuisce le esatte risposte dei cavalli al caso; la terza le attribuisce a segnali consapevoli od inconsapevoli degli sperimentatori; la quarta finalmente a semplici associazioni d'immagini favorite da un'eccezionale memoria sensitiva.

La prima ipotesi, che vedé nella condotta dei cavalli il gioco di quelle forze psico-fisiche alle quali si attribuiscono i fenomeni ordinari dello spiritismo, non manca di probabilità. Se tali forże possono far dare delle risposte... alle gambe di un tavolino, perchè non potreb-

bero farle dare alle gambe di un cavallo? (1). Ma non abbiamo dati sicuri per dire che realmente queste forze entravano in gioco negli esperimenti di Elberfeld. Il fatto che il signor Krall era un appassionato cultore dello spiritismo, non sembra una prova sufficiente.

Anche l'altra ipotesi, secondo la quale i cavalli fra le tante risposte errate, ne avrebbero indovinate alcune per semplice caso, non manca di fondamento. A confessione dello stesso Mackenzie, entusiastico paladino dell'intelligenza equina, i cavalli tiravano spesso ad indovinare, proprio come gli scolaretti svogliati (2).

Eppoi i cavalli del Krall non erano scolari così bravi, come s'è voluto far credere da certi esagerati loro ammiratori. Il dott. Hempelmann, fatto il bilancio di parecchi giorni di osservazione, trovò una media di circa due terzi di risposte errate di fronte ad un terzo di risposte esatte; quanto insomma sarebbe bastato per bocciare le povere bestie, se si fosse applicata ad esse la legislazione scolastica di qualunque paese. L'ipotesi nondimeno non ha incontrato molto favore, giacchè, quando si tenga conto delle innumerevoli combinazioni a cui possono dar luogo anche poche cifre e poche lettere, non è facile capire come i cavalli potessero indovinare per caso, prima il numero delle cifre e delle lettere, e poi il modo esatto di combinarle.

---

(1) Tertulliano nel suo Apologetico (n. XXIII) parla di risposte ottenute per mezzo di tavole e di... capre. *Nil sub sole novi!*

(2) l. c., p. [illegible]04.

## 23. La teoria dei segnali.

Meglio quotate tra gli psicologi sono le due ultime interpretazioni.

La terza, che è stata proposta la prima volta dallo Stumpf e dal Pfungst, ritiene che i cavalli reagissero semplicemente a segnali visivi ed uditivi fatti inconsciamente dagli esperimentatori, e che quindi le risposte ai quesiti fossero suggerite involontariamente ai cavalli dal Krall o dai suoi sostituti. Questi famosi quadrupedi non si sarebbero distinti dai loro compagni, che per uno straordinario talento di osservazione favorito e sviluppato da un abile addomesticamento. Il Krall e i seguaci delle sue idee si sono sforzati di demolire una tale interpretazione; ma essa non è per nulla ridicola e assurda, come vorrebbero far credere.

Che quanto accade nel nostro interno possa manifestarsi anche involontariamente con lievi movimenti muscolari o con suoni quasi impercettibili, che se sfuggono alla comune degli osservatori, non sfuggono ad osservatori più attenti e di vista e di udito più fini, sembra innegabile. E' proprio su questi riflessi esterni del mondo interiore, che si fonda la cosidetta lettura del pensiero. Del resto basta avere assistito a qualche esame ed aver visto la situazione penosa di qualche povero studente, per comprendere quanto sia naturale e spesso irresistibile il bisogno di suggerire con un gesto, o con un lieve movimento delle labbra, la risposta esatta già da noi data mentalmente.

Non sembra neppure impossibile che un cavallo, do-

tato dei sensi della vista e dell'udito superiori a quelli nostri, sia in grado di capire, dopo un lungo allenamento, i segni sopradetti. Quante cose non si fanno capire ai cavalli col più lieve cenno della voce e col più insignificante movimento delle briglie o degli sproni? Non sono forse straordinari i giochi che imparano sotto la guida di abili domatori? Non capiscono forse — come affermano i competenti — dalle sole contrazioni muscolari delle gambe, l'abilità o l'imperizia, la paura o il coraggio dei cavalieri, che li montano? Non condividono forse i cavalli da corsa — come mostra la loro nervosità — le ansie dei padroni e de' fantini, che essi sembrano leggere nei loro volti? E se imparano, dopo un certo tempo, il significato di un movimento di briglia, di un tocco di sproni, di una contrazione muscolare delle gambe, perchè non potranno comprendere, dopo un tempo più lungo, quello di una contrazione muscolare della faccia, o di un lieve suono di voce? Nè è il caso di opporre che si tratta di contrazioni e di voci per noi inafferrabili; chè quanto sfugge ai nostri occhi, ai nostri orecchi può ben essere afferrato dagli occhi e dagli orecchi più acuti del cavallo.

Sta di fatto che, secondo la relazione della commissione incaricata di studiare il savio Hans, questi non rispondeva se la soluzione del quesito non era nota ad alcuno degli astanti, e neppure se gli s'impediva di vedere le persone che conoscevano la soluzione, specialmente l'interrogante. Sta di fatto che il Pfungst, il quale faceva parte di questa commissione, era riuscito ad ottenere risposte esatte dal cavallo, senza punto esprimere la domanda o l'ordine relativo. Bastava che facesse de' dati movimenti precedentemente studiati, o

che si figurasse il più intensamente possibile il numero voluto (1).

Il Krall opponeva che i suoi cavalli non avevano bisogno di segnali neppure incoscienti, e che davano risposte esatte anche quando erano state prese tutte le precauzioni per evitare che in qualche modo arrivassero a conoscerle. Però — e questo fa dubitare che egli fosse assolutamente sicuro di quanto affermava — non volle mai permettere che Pfungst, Etthinger, Gemelli ed altri fautori della teoria de' segnali esaminassero, con il più grande rigore scientifico, i suoi cavalli, e si accertassero *de visu*, che una simile teoria non reggeva alla prova dei fatti.

Se le risposte — si dice — fossero state suggerite involontariamente dagli sperimentatori sarebbero state sempre esatte ed immediate; invece i cavalli arrivavano spesso a soluzioni errate, o arrivavano a quelle esatte solo successivamente e per approssimazione.

Ma questo non prova proprio nulla. Il fatto si può spiegare benissimo, ammettendo che i cavalli non erano sempre in grado di capire esattamente ed immediatamente i segnali in parola, sia per mancanza di diligente attenzione, sia per mancanza di sufficiente chiarezza di trasmissione.

Gli esperimenti fatti dal professore Marbe colla scimmia *Basso*, sembrano confermare la precedente spiegazione. Questa scimmia sapeva distinguere le carte da 1 a 10, e fare ancora alcuni calcoli sui numeri. Ma il Marbe con apposite esperienze potè accertarsi, che essa nelle sue risposte veniva involontariamente guidata dai movimenti della testa e degli occhi del suo

---

(1) O. Pfungst, l. c.

maestro Bastò infatti che questi chiudesse gli occhi, o movesse la testa nella direzione delle carte, che non indicavano la vera soluzione, perchè la scimmia fosse incapace di rispondere con esattezza alle domande che le venivano rivolte (1).

### 24. La teoria dell'automatismo memoriale.

L'ultima ipotesi, come si è detto, ritiene che le dotte risposte de' cavalli di Elberfeld fossero dovute ad una eccezionale memoria sensoriale, portata al suo massimo grado dall'esercizio e dall'ammaestramento. In altre parole, i cavalli insieme col quesito avrebbero ricordato la corrispondente soluzione, che innumerevoli volte avevano vista ad esso associata, e l'avrebbero espressa con i convenzionali colpi di zampa. Sarebbe bastato vedere, ad esempio, 2 + 2, per ricordare 4, o $\sqrt{25}$, per ricordare 5, e battere rispettivamente quattro o cinque colpi di zoccolo, senza che per nulla si rendessero conto della relazione che passa tra 4 e 2 + 2, o 5 e $\sqrt{25}$.

Anche questa interpretazione ha un solido fondamento. Infatti se il risolvere un quesito matematico la prima volta, richiede uno sforzo, più o meno grande, della intelligenza, il dare una risposta immediata ad un quesito precedentemente sciolto da noi o da altri, è spesso un semplice fenomeno di automatismo memoriale. Allorchè, ad esempio, un bambino ignaro dell'aritmetica ragionata, risponde senza esitare che 9 × 9 è uguale a 81, non è certo perchè ha prima addizionato

(1) Citato da Gemelli. *L'intelligenza delle scimmie.* Vita e Pensiero, 30 genn. 1920.

nove volte il 9, o molto meno risolto i 9 addizionati nelle rispettive singole unità. Risponde così quasi automaticamente, perchè ricorda che nella tavola pitagorica al 9 × 9 corrisponde 81.

Non è dunque la risposta ad un quesito matematico, anche se difficilissimo, che è indizio sicuro d'intelligenza, ma solo il modo come essa vien data. Ora, siccome l'automatismo della memoria sensitiva, malgrado i suoi risultati apparentemente straordinari, è affatto distinto dall'intelligenza propriamente detta, può trovarsi sviluppatissimo anche in coloro, che non hanno doti intellettuali eccezionali (1), e perfino negli esseri del tutto privi di ragione, come sono i cavalli. Qual meraviglia quindi, che i cavalli di Elberfeld, aiutati da questo automatismo, ricordassero le risposte precedentemente viste nelle lunghe e continue prove, alle quali venivano sottoposti dal Krall e dai suoi amici?

Nè vale opporre col Mackenzie, che i cavalli di Elberfeld arrivavano a sciogliere i quesiti più difficili, dopo essere stati ammaestrati a sciogliere i più facili. Anche noi seguiamo un tale processo nell'insegnare matematica; eppure è certo che i nostri ragazzi risolvono spesso i problemi superiori, senza riflettere al meccanismo di quelli inferiori, e dicono, ad esempio, per sem-

---

(1) Le attitudini straordinarie al calcolo, che si riscontrano anche tra i frenastenici ricoverati nei manicomi, si manifestano sempre fino dalla fanciullezza. Gauss ha manifestato queste attitudini a soli tre anni, Ampère fra i tre e i cinque, Inaudi a sei, Mangiamele a dieci. Questi calcolatori prodigio, o rimangono mediocrissimi, in tutte le altre manifestazioni psichiche, o perdono le loro doti eccezionali - come è accaduto a Gauss e ad Ampère - appena la loro intelligenza prende le forme della genialità.

plice automatismo di memoria, il risultato di una moltiplicazione o di una divisione, senza ragionare sul meccanismo dell'addizione e sottrazione, su cui esso poggia. Qualunque fosse la strada percorsa dai cavalli prima di arrivare a risolvere $\sqrt{25}$, è certo che essi ricordavano il risultato 5 tante volte veduto. E se ricordavano $\sqrt{25} = 5$, perchè non avrebbero potuto ricordare $\sqrt{91125} = 45$?

Se i cavalli — insiste lo stesso Mackenzie — avessero potuto ricordare soluzioni così difficili, sarebbero stati dotati di memoria veramente straordinaria, di una memoria più felice della nostra.

Ma che cosa si oppone a concedere ai cavalli una straordinaria memoria sensoriale? Perchè, se ci superano in altre facoltà sensitive, non possono superarci anche nella memoria? Eppoi — si noti bene — noi attribuiamo ai cavalli la capacità di ricordare il risultato finale, e non già, come sembra supporre il Mackenzie, quella di ricordare tutto il processo che vi conduce. Del resto l'egregio difensore del pensiero equino, ammettendo che i cavalli arrivassero istantaneamente alle soluzioni più difficili per via di ragionamento, è infinitamente più generoso di noi, concedendo ad essi attitudini al calcolo, che non si riscontrano certo neppure nei migliori nostri studenti.

Che i cavalli in parola dessero difatti le loro risposte aiutati dal loro automatismo memorativo, si deduce dalle circostanze. Mentre rispondevano a quesiti difficilissimi — sui quali erano più frequentemente allenati — si rifiutavano spesso di rispondere a quelli più semplici. Spesso pure, dopo inutili tentativi, la soluzione di un primo problema veniva data quando se ne presentava loro un secondo, che ne risvegliava, per analogia, il ri-

cordo. Le risposte più ardue poi venivano date con quella rapidità fulminea ed impressionante, che se concorda con l'automatismo, contrasta con il processo lento della riflessione mentale.

## 25. Conclusione.

Queste le ipotesi proposte dagli psicologi per spiegare i fenomeni veramente eccezionali di Elberfeld, senza bisogno di ricorrere ad una intelligenza equina. Quale di esse è preferibile?

Io credo che nessuna, presa separatamente, può rendere ragione di tutti i citati fenomeni. Secondo me, il caso, la memoria sensitiva e i segnali uditivi o visivi concorrevano simultaneamente alla produzione de' fenomeni in parola, e s'integravano a vicenda. Sarebbe quindi accaduto ai cavalli matematici quello che accade quotidianamente a tutti gli studenti, i quali, sia per la loro età, sia per altri motivi, sono incapaci di sciogliere un problema matematico, ragionando sulle leggi che lo regolano.

Si supponga che uno di questi studentelli venga interrogato, ad esempio, sul prodotto di 9 × 9. Che cosa farà egli? Prima di tutto, ricordandosi di avere imparato la tavola pitagorica, farà appello alla memoria, confidando che questa accanto al 9 × 9 conservi associato il numero 81. Che se quel benedetto 81 si sarà allontanato dal suo equivalente, l'interrogato tenderà l'orecchio e girerà intorno l'occhio... scrutatore, nella speranza che qualche bocca amica suggerisca a mezza voce la risposta, o qualche manina, nascosta dietro un libro o dietro una testa, indichi le cifre sospirate. E se

i segnali attesi non verranno, o saranno poco chiari, il giovanetto, pur di sfuggire all'onta... del silenzio, getterà là a caso una risposta qualunque, e non è escluso che, anche in questo tentativo estremo, la sorte lo aiuti.

Non altrimenti i cavalli di Elberfeld avrebbero potuto dare le loro risposte aiutati, tanto dalla memoria quanto dai segnali e dalla sorte. Indubbiamente i ricordi della memoria potevano essere facilitati dai segnali, e viceversa i segnali potevano venire più facilmente compresi coll'aiuto dei ricordi della memoria. Memoria e segnali poi, anche quando non erano del tutto efficaci, rendevano sempre più facile l'approssimarsi alla verità delle loro risposte casuali. Trattandosi di scolari che davano soluzioni esatte soltanto per un terzo, mi pare che questi fattori fossero sufficienti, senza bisogno di ricorrere ad una intelligenza equina capace, come la nostra, di conoscere le leggi matematiche e di applicarle ai casi particolari.

Quanto si è detto dei cavalli di Elberfeld può applicarsi a tutti gli altri animali ammaestrati che hanno richiamato in questi ultimi tempi l'attenzione degli studiosi per le loro doti eccezionali (1). Possiamo quindi conchiudere, che nessun argomento serio e decisivo è stato fin qui portato per provare l'esistenza di facoltà razionali nelle bestie. Tutte le loro operazioni, che sembrano avere un carattere razionale, non sono già emanazione di una luce interiore, ma semplici riflessi di una

---

(1) Vedasi, ad esempio, quanto racconta W. Mackenzie, convinto assertore della intelligenza animale, del famoso cane di Mannheim. ROLF, *Nuove rivelazioni della Psiche animale*, Formiggini, Roma, 1914.

luce esterna: riflessi della intelligenza creatrice della natura, o della intelligenza umana. Possiamo perciò ammirare la sapienza che risplende negli animali, come nelle piante, come in tutti gli altri esseri dell'universo; ma abbiamo il diritto di tenere alta la nostra dignità di creature superiori e privilegiate.

Senza riprovare gli esperimenti seri, che possono allargare gli orizzonti della verità, crediamo che sarebbe meglio l'occuparsi un po' meno della educazione degli animali e un po' più di quella degli uomini. Invece di cambiare le stalle in scuole, sarebbe più proficuo adoprarsi perchè le scuole non si trasformino in stalle di puro allevamento animale. Invece di sforzarsi ad innalzare le bestie al livello degli uomini, sarebbe più utile lo sforzarsi d'impedire che gli uomini discendano al livello delle bestie!

---

NIHIL OBSTAT

R.mus P. Ph. Caterini Vic. Gen. Ord. Praed.

R. P. M. E. Hugon } *Revisori.*
R. P. M. Th. Pègues }

IMPRIMATUR

R.mus Albertus Lepidi S. P. A. Magister.
† Josephus Palica Arch. Philip. Vic. ger.